

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

Departamento de Estudos Clássicos



**O matrimónio do *Sapiens*:
Estudo e Tradução dos Fragmentos do *De Matrimonio*
de Lúcio Aneu Séneca**

Luís Alexandre Simões Revez Coelho

**Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos
- Edição e tradução de textos clássicos -**

2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

Departamento de Estudos Clássicos



**O matrimónio do *sapiens*:
Estudo e Tradução dos Fragmentos do *De Matrimonio*
de Lúcio Aneu Séneca**

Luís Alexandre Simões Revez Coelho

**Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos
- Edição e tradução de textos clássicos -
orientada pela Professora Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa
Pimentel**

2011

A meu avô João,
(1923-2008)
in memoriam

À minha avó Ilda,
ab imo corde

ÍNDICE

Palavras prévias.....	iii
Agradecimentos.....	v
Resumo/ Résumé.....	vi
Palavras-chave.....	vi
Lista de abreviaturas.....	vii
 INTRODUÇÃO.....	 1
 CAPÍTULO 1: O MATRIMÓNIO DO <i>SAPIENS</i>	 11
1. Perspectivas da doutrina estóica sobre matrimónio: génese e evolução do pensamento dos principais teorizadores - Zenão, Crisipo, Antípatro de Tarso e Musónio Rufo.....	 12
 CAPÍTULO 2: SÉNECA E O MATRIMÓNIO.....	 31
2.1 Contexto sócio-político.....	32
2.2 Séneca <i>mestre e discípulo</i> do Pórtico.....	43
2.3 O matrimónio e a doutrina familiar na obra de Séneca.....	56
2.4 O <i>DE MATRIMONIO</i>	76
 CAPÍTULO 3: SÃO JERÓNIMO E O <i>ADVERSVS IOVINIANVM</i>	 83
3.1 Contexto sócio-político	84
3.2 O matrimónio nos primeiros séculos da Igreja: o contributo das correntes ascéticas encratistas.....	 86
3.3 A heresia de Joviniano.....	96
3.4 O <i>ADVERSVS IOVINIAVM</i>	100
 CAPÍTULO 4: <i>DE MATRIMONIO</i> – texto e tradução dos fragmentos.....	 107
 CONCLUSÃO.....	 143
 BIBLIOGRAFIA.....	 151

PALAVRAS PRÉVIAS

*Posterorum negotium ago.
Illis aliqua quae possint prodesse conscribo.*

(SÉNECA, *Ep.* 8, 2)

Quando, há três anos, sobracei, por sugestão da Professora Maria Cristina Pimentel, a tarefa de traduzir o *De Matrimonio*, inocentemente não me apercebi da importância do tema que me foi dado tratar. Que interesse, pensei eu, teria uma obra fragmentária e sobre a qual tão pouco se ouve falar?

Uma vez compreendida a dimensão da questão, a minha primeira dificuldade foi a de tentar conciliar a abrangência temática que, a meu ver, deveria envolver um estudo sério sobre o *De Matrimonio* com as balizas de uma dissertação de mestrado. Sobre isso, logo me dei conta de que esta não seria a ocasião própria nem para ensinar o que quer que fosse nem tão-pouco para reivindicar uma descoberta surpreendente ou uma interpretação inovadora que dissessem respeito ao fragmentário tratado de Séneca. O único objectivo que houve foi o de aprender.

Ciente de que este é primordialmente um trabalho de tradução, e não querendo descurar as dificuldades que tal tarefa implica, pretendi, todavia, dar algum relevo a um estudo introdutório que procurasse, de forma simples, mas abrangente, contextualizar a obra que intentei traduzir, pois que muitos me pareceram ser os aspectos interessantes a focar e a analisar. De outro modo, o trabalho de tradução revelar-se-ia, por si só, improfícuo. Afinal, o que é a língua, senão um meio para se chegar à Cultura?

Traduzir um texto clássico, ainda que fragmentário, como o do *De Matrimonio*, mais não é, com efeito, do que dar a conhecer a ideia nele contida, o pensamento e a mensagem do seu autor; mas é também - e sobretudo - prolongar a sua existência, por vezes abafada pela distância inevitavelmente imposta pelo tempo, ou, por outras palavras, salvá-lo do esquecimento, como lembra Paul RICOEUR.¹

Trata-se, no fundo, de integrar uma obra num contexto diferente do de origem, numa outra mundividência. Mas traduzir um texto clássico é, ainda, acolher de bom grado o precioso património literário, herança gratuitamente recebida que, pelo seu alto valor, deve merecer a nossa maior estima e afeição.

Por conseguinte, falar do *De Matrimonio*, implica obrigatoriamente falar de uma longa tradição de conceitos e preceitos formulados pelos principais teorizadores da Escola do Pórtico, e da sua evolução; e implica igualmente reconhecer a importante influência que a doutrina estóica exerceu no pensamento cristão. Assim foi que um Padre da Igreja, São Jerónimo, fundamentou o seu pensamento no de um autor pagão. Assim foi que, a dada altura, o cristianismo e o estoicismo se caldearam. Facto curioso, que atesta esse encontro, é que o que conhecemos hoje do *De Matrimonio* - os seus

¹ “na tarefa da tradução, também se procede a uma certa salvação.” Paul RICOEUR, *Sobre a Tradução*, tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Livros Cotovia, 2005, p.10.

fragmentos - devemos-lo tão-somente aos passos que dele São Jerónimo cita no *Aduersus Iovinianum*.

Filosofia, Religião, História e Literatura cruzam-se, dando origem a essa realidade tão vasta e tão profunda a que communmente chamamos Cultura. Jerónimo salvou o *De Matrimonio* - e a circunstância de tal salvamento não é, como sabemos, caso único na história da transmissão dos textos clássicos. Único é que tenham sido o estoicismo de Séneca e o cristianismo de Jerónimo a ditar as normas que haveriam de reger a moral matrimonial vigente, ainda hoje, na Cultura Ocidental.

Vistas assim as coisas, pareceu-me termos hoje fundadas razões para olharmos serenamente para o *De Matrimonio* e, por acréscimo, para o património moral que nos foi legado pela Antiguidade.

Quando terminei este trabalho e reflecti sobre o seu conteúdo, receoso, apercebi-me de que talvez tivesse sido demasiado superficial na abordagem de certas questões. E, com efeito, fui. Não é que desconhecesse a sua profundidade e vastidão; é que tive a consciência nítida de que estão sumamente bem estudadas e de que do seu aprofundamento resultaria uma digressão desnecessária e talvez até prejudicial, dada a imensidão de bibliografia existente. Que poderia eu dizer de novo sobre estoicismo ou sobre as épocas de Séneca e de Jerónimo que ainda não houvesse sido dito?

Mas, pondo de lado tal receio, uma dúvida maior me inquietou, e inquieta ainda: a de saber se o que há de transcendente e de eternamente verdadeiro no nosso património moral, latino e cristão, nós o deixaremos perder, sem consciência da sua superioridade, perante a ameaça dos novos tempos. *Posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo...* Não as desprezemos!

Vila Viçosa, Agosto de 2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço, como é de justiça, à Professora Doutora Maria Cristina Pimentel, em primeiro lugar, pelas memoráveis aulas de Literatura Latina que me possibilitaram conhecer Sêneca, para mim o mais querido autor da Antiguidade Clássica. Agradeço-lhe também por me ter sugerido o tema desta dissertação, que orientou de forma tão dedicada e sabedora. Injusto da minha parte seria se não reconhecesse que foi graças ao seu inestimável apoio e às suas palavras de estímulo que este trabalho chegou ao fim.

Agradeço ao Professor Doutor Arnaldo do Espírito Santo, não só pelo interesse que pôs desde o início neste trabalho, mas também, e sobretudo, pela sua bonomia e pelo espírito tão humano sempre para comigo demonstrados.

Ao Professor Doutor José Pedro Serra, com quem aprendi a olhar para o horizonte trágico da vida e do mundo, um sincero obrigado pela diligência com que acudiu às burocracias académicas que, em dada altura, começaram a ser um estorvo.

Agradeço ao Luís Neves, meu dilecto amigo, pelos reparos e pelas sugestões que fez. Esquecidos não quero deixar aqueles que comigo fizeram a viagem pelas “coisas clássicas”, os meus colegas de curso, com quem tanto partilhei e em cuja companhia me fui esclarecendo. Do coração agradeço à Mizé pela amizade e por todos os bons momentos que a vida nos tem proporcionado.

Seja-me também permitida uma palavra de profunda gratidão ao meu amigo Ismael, ilustre organista do Santuário de Fátima, pelo interesse que desde sempre manifestou na concretização deste meu trabalho.

Ao Padre Doutor Mário Tavares de Oliveira e ao Cónego António Simões estendo, penhorado, o meu gesto de agradecimento.

RESUMO

Escrito no séc. I d.C., do *De Matrimonio* de Lúcio Aneu Séneca apenas se conhecem alguns fragmentos cujo número e ordem oscilam em função dos críticos que os editaram. Analisando não só o que resta do *De Matrimonio*, mas também outros passos da obra do filósofo cordovês, em que são a floradas as questões relativas à moral familiar e matrimonial, percebe-se que o ideal de matrimónio que Séneca propôs, influenciado, sem dúvida, pelo contexto político e social da sua época, e também pela sua própria experiência de vida, encontra o seu fundamento nas ideias dos primeiros teorizadores da Escola do Pórtico. São Jerónimo, no séc. IV d.C., pretendendo defender a moral matrimonial, atacada pelas heresias de Joviniano, depois de recorrer às fontes bíblicas, socorre-se também de fontes pagãs. É no seu polémico tratado *Aduersus Iouinianum*, escrito no ano 393 d.C., que encontramos citados os referidos fragmentos do *De Matrimonio*.

PALAVRAS-CHAVE: Matrimónio, Estoicismo, Cristianismo, Séneca, São Jerónimo

RÉSUMÉ

Rédigé au premier siècle après J.C., on ne connaît du *De Matrimonio* de Sénèque que quelques fragments dont le nombre et l'ordre diffère selon les critiques qui les ont édités. En analysant non seulement ce qui reste du *De Matrimonio*, mais aussi d'autres passages de l'oeuvre du philosophe de Cordoue, qui s'occupent des questions liées à la moralité de la famille et du mariage, il est clair que l'idéal du mariage que Sénèque propos a été déterminé, sans aucun doute, par le contexte social et politique de son temps et trouve son fondement dans les idées des premiers théoriciens de l'École du Portique. Saint Jérôme, au siècle IV après J.C., ayant l'intention de défendre la moralité du mariage, attaquée par les hérésies de Jovinien, après un recours aux sources bibliques, s'appuie également sur des sources païennes. C'est dans son traité polémique *Aduersus Iouinianum*, écrit en 393 après J.C., qu'on peut trouver cités ces fragments du *De Matrimonio*.

MOTS-CLÉS: Mariage, Stoïcisme, Christianisme, Sénèque, Saint Jérôme

LISTA DE ABREVIATURAS

- ANRW** = *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*; Berlin – New York, 1972.
- BAC** = *Biblioteca de Autores Cristianos*.
- CAH** = *Cambridge Ancient History*, (2^a ed., 1961-).
- CCSL** = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti, (1954-).
- CIL** = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, (1863-).
- CrSt** = *Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* (Bologna).
- CUF** = *Collection des Universités de France*, (Paris).
- CSEL** = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae (1866-).
- FAM** = *Filologia Antica e Moderna* (Cosenza).
- GRBS** = *Greek, Roman and Byzantine Studies*.
- JHS** = *Journal of Hellenic Studies*.
- MD** = *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, Pisa.
- PL** = J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Parisiis, (1841-).
- PUF** = *Presses Universitaires de France*.
- PW** = August Pauly, Georg Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1894–1980.
- RCCM** = *Revista di Cultura Classica e Medioeva*.
- REAug** = *Revue des Études Augustinienes*.
- REL** = *Revue des Études Latines*.
- ScTh** = *Scrinium Theologicum. Contributi di scienze religiose* (Roma).
- SO** = *Symbolae Osloenses* (Oslo).
- StudPatr** = *Studia Patristica* (Oxford).
- S.V.F.** = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, von Arnim, Teubner, Stuttgart, 1963^R.
- ThS** = *Theological Studies* (Baltimore).
- TJTh** = *Toronto Journal of Theology* (Toronto).
- VChr** = *Vigiliae Christianae. Review of early Christian life and language* (Amsterdam)
- VetChr** = *Vetera Christianorum* (Bari).
- VoxP** = *Vox Patrum* (Lublin).

INTRODUÇÃO

Pretende este trabalho dar a conhecer, em formato bilingue, os fragmentos do *De Matrimonio* de Lúcio Aneu Séneca. Não tendo, de facto, o tratado chegado integralmente até nós, dele possuímos apenas esparsos fragmentos cujo número e ordem oscilam em função dos críticos que os editaram. É no *Aduersus Iouinianum*, polémico tratado de São Jerónimo, escrito em 393, que encontramos citados esses fragmentos.

Vínculo milenar, cuja origem se perde no tempo, atestado na maioria das civilizações e sujeito às mais variadas vicissitudes, o matrimónio foi objecto de reflexão desde tempos muito recuados. Quais os benefícios e os proveitos do matrimónio? Quais as suas desvantagens e os seus inconvenientes? Constitui o casamento obstáculo à prática da virtude? Questões válidas que não perderam a sua actualidade e com as quais o homem, consciente de si, desde sempre se confrontou.

No que diz respeito à Antiguidade Clássica, o mais antigo testemunho literário abonatório do casamento é um passo da *Odisseia* de Homero. Ulisses, encontrando fortuitamente Nausícaa, nas palavras que lhe dirige, enaltece os benefícios do casamento.¹ Um outro exemplo, oposto a este, revelando uma certa misoginia, é-nos dado por Semónides de Amorgos, poeta grego do séc. VII a.C.²

No mundo romano há um episódio, perdido nas brumas do tempo - mitológico, é certo - que atesta a necessidade ou o dever do casamento. Rómulo e os seus companheiros, que se fixaram no Lácio, oriundos de várias partes da Itália Central, precisavam de mulheres com quem pudessem casar de modo a gerarem filhos que assegurassem a descendência da Cidade. A estratégia posta em prática, visto que os pais das jovens das regiões vizinhas se opunham a dar a mão de suas filhas, foi a de convidar todos para assistirem aos jogos em honra dos deuses. O lugar escolhido foi uma espécie de teatro natural, sulcado entre os montes Palatino e Aventino. Quando todos os olhares

¹ “E que a ti os deuses concedam tudo o que o teu coração deseja:/ um marido e uma casa. Que a ambos dêem igual modo de sentir./ essa coisa excelente! Pois nada há de melhor ou mais valioso/ do que quando, sintonizados nos seus pensamentos, numa casa/ habitam um homem e uma mulher. HOMERO, *Odisseia*, VI, 182-184, Frederico LOURENÇO (trad.), Lisboa, Livros Cotovia, 2003, 6ª ed.

² “Pois o maior flagelo que Zeus criou foi este:/ as mulheres. Se parecem úteis a quem as tem,/ a esse em especial acontece a desgraça./ Quem vive com uma mulher nunca passa o dia bem disposto. [sic]” SEMÓNIDES, *Sátira contra as mulheres*, in: *Poesia Grega - de Alcman a Teócrito*, tradução de Frederico LOURENÇO, Lisboa, Livros Cotovia, 2006, pp. 25 e 26.

se fixavam na arena, Rómulo e os seus companheiros lançaram-se e tomaram, pela força, as donzelas, que posteriormente foram distribuídas pelos principais companheiros de Rómulo. Foi o célebre rapto das sabinas.³ Que o amor tenha nascido a partir de um acto violento é algo aparentemente contraditório, mas, de acordo com a análise de Pierre GRIMAL, trata-se de um mito que tenta fundamentar a concepção das relações entre os esposos e justificar toda uma ideologia do casamento.⁴

Mas já antes da preocupação historiográfica de Tito Lívio, Lucrécio, imbuído do espírito epicurista que pretendia a todo o custo afastar toda e qualquer paixão impeditiva do estado de ataraxia, teve consciência de que o casamento (ou, se se preferir, a união entre um homem e uma mulher) esteve na origem da civilização humana, pondo fim às pulsões sexuais desenfreadas.⁵ Para Lucrécio, a união conjugal constitui a base da civilização; a mulher, pelo casamento, passa a ser de um único homem.⁶ Mas o epicurismo de Lucrécio admitia as relações extra-matrimoniais, bem como os relacionamentos ocasionais, e, até, as relações com prostitutas, de modo a que o homem pudesse satisfazer o desejo sexual.⁷

Ovídio, o poeta do amor, embora como comumente é referido tivesse escrito contra a moral e os bons costumes, deixou-nos uma das mais ternas e comoventes histórias da mitologia clássica, o mito de Filémon e Báucis: já velhinhos, e porque se amaram mutuamente, o casal pede aos deuses que os visitam que nem a morte os separe.⁸

Que dizer ainda de alguns dos casais mais famosos da Antiguidade - mitológicos ou históricos: deuses apaixonados por deusas, como Úrano que se une a Geia, Zeus que rapta Europa; Andrómaca e Heitor, ou Penélope e Ulisses, Dido e Eneias, amantes que, de coração despedaçado, escrevem aos seus amados, como Ovídio singularmente imaginou nas suas *Heroides*, ou também, para dar alguns exemplos dos segundos,

³ TITO LÍVIO, *Ab Vrbe condita*, I, 9.

⁴ “É possível também que seja uma lenda em que apenas se perpetua a recordação quase extinta de um rito muito antigo. Mas a realidade última que recobre importa, no fundo, muito pouco: atribuindo-lhe um certo valor histórico, os Romanos consideravam-na sobretudo como um mito, uma história exemplar que justificava toda uma ideologia do casamento. Era ela que fundava, de facto, a concepção que tinham das relações entre cônjuges e é assim que os Romanos pensaram na história das Sabinas: uma conquista violenta que termina com ternura.” Pierre GRIMAL (2005), *O Amor em Roma* (título original: *L'Amour à Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 1988), trad. de Victor Silva, Lisboa, Edições 70, p. 30.

⁵ LUCRÉCIO, *De rerum natura*, V, 962-964.

⁶ *Id.*, *ibidem*, 1012.

⁷ *Id.*, *ibidem*, IV, 1073-1074. Veja-se: R.D.BROWN (1987), *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on “De rerum natura” IV*, Leiden-NewYork-Köln, pp. 118 e ss.

⁸ OVÍDIO, *Metamorfoses*, VIII, 616-725.

Paulina, mulher de Séneca, que quis morrer com ele, e da mesma forma,⁹ ou Calpúrnia, companheira e parceira intelectual de Plínio-o-Moço¹⁰ - senão que todos eles testemunham a união firmada na força do amor.

E que dizer de outros exemplos nos antípodas destes, como o de Belerofonte, que repudiou os amores da rainha Estenebeia,¹¹ ou outros, recriados pela tragédia grega, tais como o de Hipólito, imortalizado por Eurípides,¹² (e visto por um outro prisma na *Fedra* de Séneca) ou o das filhas de Dánao, as *Suplicantes* de Ésquilo, que recusaram o casamento com os filhos de Egipto, senão que mostram como a recusa do amor pode implicar consequências trágicas.

Voltando ao mundo romano, há, no rico manancial da literatura latina, um outro tema estreitamente ligado ao tema do casamento: o amor. E ligado a ele há um nome que imediatamente nos ocorre: Ovídio. E não só este, mas também Vergílio, Horácio, Catulo, Tibulo, Propércio. Testemunho imprescindível para o entendimento do quadro social da Roma imperial do séc. I d.C., são pois as diferentes visões do amor e as várias formas como este foi cantado e celebrado no século que antecedeu o início da era cristã.

Se percorrêssemos em pormenor a história, a literatura e a arte da cultura ocidental, acharíamos diferentes concepções e abordagens do amor e da vida conjugal.¹³ E, repare-se, essas várias concepções e abordagens têm afinal na sua génese um facto aparentemente tão simples e tão complexo: o de a união entre homem e mulher em vista à geração de filhos, o casamento, se assim o quisermos chamar, ser, no fim de contas, o estado mais comum à grande maioria do género humano.

Sem querer distanciar-me da questão que me ocupa, é justo lembrar, aqui, uma obra de um dos maiores prosadores da nossa língua: a *Carta de Guia dos Casados* de D.

⁹ TÁCITO, *Annales*, XV, 63, 1-2. O relato tacitano da morte de Séneca é, sem dúvida, um dos mais tocantes da sua obra. Séneca, não se opondo à *gloria* de Paulina, por amor e para a não deixar à mercê dos ultrajes após o seu desaparecimento, aceitou que ela morresse na mesma forma, e ambos abriram as veias com um punhal. Porém, os enviados de Nero, pela força, ligaram os pulsos de Paulina, impedindo-a de morrer.

¹⁰ PLÍNIO-O-MOÇO, *Ep.* IV, 19, 2-5.

¹¹ HOMERO, *Ilíada*, VI, 155-205.

¹² A tragédia *Hipólito* é considerada, desde a Antiguidade, uma das peças mais perfeitas de Eurípides. G. M. A. GRUBE (1941) *The Drama of Euripides*, London, Methuen, p. 177, salienta, entre outros aspectos, a perfeita harmonia da estrutura da peça. Como refere Jacqueline de ROMILLY, *A tragédia grega* (tradução de Leonor Santa Bárbara, a partir da 6ª edição francesa de 1997), Lisboa, Edições 70, p.110: “Eurípides é o primeiro a ter representado o homem vítima das suas paixões, a ter procurado descrever os seus efeitos.”

¹³ Esta parece-me ser a perspectiva da obra de Denis de ROUGEMONT, *O Amor e o Ocidente*, Vega, Lisboa, 2000. Considero igualmente interessantes as perspectivas de R. M. Rosado FERNANDES, “Sermão sobre o Amor”, in: *Em busca das Raízes do Ocidente*, I, Lisboa, Alacalá, 2006, pp. 3-12.

Francisco Manuel de Melo,¹⁴ - obra moralizadora, escrita a pedido de um noivo que permaneceu anónimo - simplesmente para mostrar como a preocupação por estas matérias tem sido constante em tempos e lugares diversos. O homem, de facto, continua a ser o mesmo; na sua essência pouco há mudado. E isto é tão verdadeiro, que somos obrigados a reconhecer nos vícios e defeitos que D. Francisco Manuel de Melo apontou e quis corrigir, os mesmos vícios e defeitos da sociedade romana que Séneca também quis morigerar, ou então as *molestiae feminarum* a que Semónides se referiu.

O matrimónio foi também objecto de reflexão por parte dos estóicos. E foi-o logo desde os alvares da escola do Pórtico, em plena Época Helenística, durante o período antigo, e foi-o posteriormente em Roma, já no período médio e imperial.

Não me interessa, pois, recuar às ancestrais e, talvez por isso, recônditas origens do matrimónio, nem tão-pouco sondar as bases de tal instituição que, a julgar pela importância que lhe deu o direito romano, ao definir e estabelecer com a mais extraordinária minúcia uma infinidade de leis a ela respeitantes, constituía seguramente um dos pilares sobre os quais assentava a estabilidade social do Estado Romano, nem ainda - porque, independentemente do cristianismo, dele encontramos resquícios nos costumes do Ocidente - percorrer a sua evolução histórica; interessa-me, isso sim - e nisto consiste a tarefa essencial deste trabalho - evocar a fragmentária obra de Séneca onde a questão do matrimónio é tratada e nela, e a partir dela, descortinar a posição estóica relativa ao matrimónio.

Por isso, e porque uma tradução, por si só, se revela insuficiente sem um estudo que contextualize as ideias por ela veiculadas, achei oportuno anteceder a tradução dos fragmentos do *De Matrimonio* de um breve estudo que contemplasse, de forma sucinta, mas abrangente, não só a concepção de matrimónio entre os estóicos antigos, mas também a questão do matrimónio em Séneca e, conseqüentemente, toda a problemática que envolve o *De Matrimonio*, bem como a razão de ser do aproveitamento que, já no séc. IV, São Jerónimo lhe dá.

¹⁴ Curiosamente, querendo romper com a subserviência para com os autores gregos e romanos, no *incipit* da obra, o autor declara: “Darão licença os Sénecas, Aristóteles, Plutarcos, e Platões; nem ficaremos mal com as Pórcias, Cassandras, Zenóbias, e Lucrécias; tudo tão desenrolado nestas doutrinas; porque sem seus ditos deles, e sem seus feitos delas, espero nos faça Deus mercê de que atinemos com o que V. M. deseja de ouvir, e eu procuro dizer-lhe.” Francisco Manuel de Mello, *Carta de Guia dos Casados*, com um estudo crítico e notas e glossário por Edgar Prestige, Biblioteca Lusitana, edição de Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 42. Refiram-se, já agora, outras duas obras que versam o mesmo tema: *Espelho de Casados* de João de Barros, publicado em 1540, e *Casamento Perfeito* de Diogo de Paiva de Andrade, publicado em 1630. Efectivamente, durante o Renascimento, proliferaram um pouco por toda a Europa imensas obras sobre a questão do *an sit nubendum*.

Deste modo, ocupar-me-ei, em primeiro lugar, da evolução da concepção de matrimónio entre os primeiros teorizadores estóicos: Zenão, Crisipo, Antípatro de Tarso e Musónio Rufo. Não querendo calcorrear caminhos já sábia e amplamente percorridos no que diz respeito à apresentação da doutrina estóica em geral,¹⁵ limito-me, pois, a expor as ideias relativas ao matrimónio, recorrendo, sempre que oportuno, ao confronto com alguns dos conceitos dos três ramos de que se ocupa a filosofia estóica: física, lógica e moral, indissociáveis entre si. Acederei, como fonte, aos fragmentos dos estóicos antigos, chegados até nós pelos testemunhos sobretudo de Diógenes Laércio (séc. III d.C.) e Estobeu (séc. V d.C.).

Recuar, assim, às origens do estoicismo, recuperando as suas ideias sobre o matrimónio e analisando a sua evolução, é tarefa que inevitavelmente se impõe, porquanto permitirá verificar, por um lado, que o pensamento de Séneca encontra nelas as suas raízes e, por outro, que a defesa do valor do matrimónio, intentada por São Jerónimo no *Adversus Iovinianum*, se congrua com a moral estóica.

Em segundo lugar, deter-me-ei na questão do matrimónio em Séneca. Como tal, interessará, desde logo, ter presente o contexto sócio-político em que surge o *De Matrimonio*, numa época cujas profundas transformações políticas e sociais me parecem estar intimamente relacionadas com a elaboração do tratado. Apoiar-me-ei em alguns textos literários que trouxeram até nós a lembrança desta época e que nos ajudam a compreendê-la melhor. Procurarei, também, lançar alguma luz sobre a vida e a obra de Séneca, de modo a que se entenda o seu papel enquanto mestre e discípulo da corrente filosófica estóica entre os Romanos.

Farei, depois, incidir o meu estudo sobre os passos de algumas das obras do filósofo em que são afloradas as questões relativas à concepção de matrimónio e, por acréscimo, aquelas outras questões que dizem respeito à doutrina familiar, visto serem ambas indissociáveis. De resto, a ser verdade que o reduzido número de fragmentos do *De Matrimonio* que chegou até nós constitui apenas uma pequena parte do referido tratado, e tendo em conta que da respectiva análise não ressalta uma evidente posição de Séneca, considerarei indispensável conhecer e abordar tais passos.

¹⁵ Refiro-me concretamente à obra de Artur BODSON (1967), *La morale sociale des dernières Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle*. Paris, Les Belles Lettres; e ao estudo de apresentação da filosofia estóica feito por Maria Cristina PIMENTEL (1993), *Quo Verget Furor? – Aspectos Estóicos na Phaedra de Séneca*, Lisboa, Colibri, pp. 11-30.

Não sendo em grande número, mas variados quanto à natureza da sua proveniência, refiro-me, em concreto, à *Consolatio ad Heluiam matrem*, mormente aos capítulos 16 e 19, nos quais Séneca louva a *pudicitia* da mãe e exalta as qualidades da tia materna, respectivamente; à *Ep.* 9, na qual Séneca refere, categórica e lapidariamente, que o *sapiens* “basta-se a si mesmo, mas contrai matrimónio”; à *Ep.* 94 e à *Ep.* 95, díptico epistolar - construído sobre *praecepta* e *admonitiones*, por um lado, e *decreta* e *probationes*, por outro - em que são discutidos os métodos mais adequados ao contínuo aperfeiçoamento do *uir sapiens*, e ao *De Beneficiis*. Permitirá, assim, tal confronto e comparação, formular, tanto quanto possível, uma suposta doutrina senequiana sobre o matrimónio ou, dito de outro modo, o ideal de matrimónio do *sapiens*.

Não será despropositado, porém, dizer que por *sapiens* se entende o “homem superior, que mais não é do que o homem autêntico, o homem na sua completude ontológica e ética.”¹⁶ Na *Ep.* 115, 3 Séneca define quais as *uirtutes* que devem estar presentes na vida do *sapiens*.¹⁷

A aspiração à *uirtus*, à *sapientia*, foi, desde o início, o grande objectivo dos estóicos. Séneca - pelo seu pensamento, pela sua obra, pela sua moral - foi concorde a tal aspiração. “Sabedoria é aquilo que possibilita o desprezo das riquezas, das honras, das dignidades, da glória, do corpo, da juventude, do exílio, da própria morte. Sabedoria é o esforço por concordar as próprias exigências emocionais e morais com a ordem profunda do Universo”¹⁸, ou, segundo a definição de Séneca, “o *ser sábio* consiste na aplicação prática da sabedoria.”¹⁹

Ora, postas assim as coisas, compreende-se o alcance das obras de Séneca. Compreende-se, ademais, que a questão do matrimónio, pelas exigências emocionais e morais que por natureza implica, se relacione com a *uirtus* e com a *sapientia* e, deste

¹⁶ José António SEGURADO E CAMPOS (2007), *Cartas a Lucílio* – Lúcio Aneu Séneca, Tradução, Prefácio e Notas, 3ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. xxxviii. Doravante, todos os passos citados das *Cartas a Lucílio* serão sempre referentes a esta edição.

¹⁷ “Se nos fosse dado observar *por dentro* a alma de um homem de bem – oh! Que figura bela e venerável, que fulgor de magnificante tranquilidade nós contemplaríamos, que brilho não emitiriam a justiça, a coragem, a moderação e a prudência! E não só estas virtudes, mas ainda a frugalidade, o autodomínio, a paciência, a liberdade, a gentileza e essa virtude, incrivelmente rara no homem, que é a humanidade – também estas fariam jorrar sobre a alma o seu sublime esplendor! E mais ainda, a presciência, o juízo crítico e, acima de todas, a magnanimidade.” SENECA, *Ep.* 115, 3.

¹⁸ Manuel ANTUNES (1973), “Séneca, filósofo da condição humana”, *Grandes contemporâneos*, Lisboa, Editorial Verbo, p. 18 (reimp. de um artigo publicado na revista *Brotéria*, Outubro, 1965, pp. 334-341).

¹⁹ SENECA, *Ep.* 117, 17.

modo, com a “ordem profunda do Universo”. Compreende-se, assim, que Séneca lhe tenha dedicado atenção.

Desvendada, tanto quanto possível, a posição de Séneca, analisarei então as questões respeitantes ao *De Matrimonio*, isto é, a problemática do estabelecimento do número de fragmentos, a datação, a reconstituição do título e alguns factores que, segundo os críticos, tornam frágil a atribuição desses mesmos fragmentos a Séneca.

Em terceiro lugar, abordarei o polémico tratado *Aduersus Iovinianum*, escrito em 393 d. C., no qual São Jerónimo, procurando defender a doutrina da Igreja contra as heresias pregadas por Joviniano, fundamenta as suas ideias não só nos textos da Sagrada Escritura e nas obras dos autores cristãos, mas também noutras fontes: na filosofia, na história e nos autores pagãos. E a obra de Séneca foi uma das eleitas.

Será, pois, necessário lançar os olhos, ainda que brevemente, sobre o período apologista, época em que, como é sabido, os cristãos sentiram a necessidade de defender a sua doutrina das heresias e dos ataques arremetidos pelos pagãos, um pouco por toda a cristandade. E é precisamente neste contexto de ataques e defesas doutrinárias que surge, no séc. IV, o caso de Joviniano e a polémica que se lhe seguiu.

Do ponto de vista prático, os Padres da Igreja, pelo menos no mundo romano, recorreram de bom grado ao estoicismo²⁰. Com efeito, a manifesta tentativa de aproximação da corrente estóica à doutrina cristã pode explicar-se pelo carácter apologético das obras dos primeiros séculos, as quais tinham como principais destinatários quer pagãos quer heréticos.²¹

Santo Ambrósio escreve um *De officiis ministrorum*, inspirado no de Cícero; Santo Agostinho escreve um *De Beata uita*, à maneira do *De Vita beata* de Séneca; no *De Ciuitate Dei* (VI, 10-11) alude ao *De Superstitione* de Séneca, que se perdeu e que sem essa referência seria por todos nós ignorado; na *Ep.* 152, 14 e no *Contra Faustum* cita o verso 195 da *Phaedra*²²; Lactâncio escreve um *De Ira* e nos *Diuinarum*

²⁰ No mundo grego, porém, o estoicismo não foi tão bem aceite pelos Padres. Teófilo de Antioquia (*Ad Autol.*, II, 4; III, 5-6) e Justino (*Dial.*, II, 3), por exemplo, atacam acerrimamente o estoicismo pelo seu ateísmo e pela sua imoralidade. Mas outros aceitaram-no. Uma passagem rápida pelos *Stoicorum Veterum Fragmenta*, von Arnim, Teubner, Stuttgart, 1963^R revela que dos vinte e cinco fragmentos respeitantes à doutrina de Zenão, catorze são citações ou confirmações dos Padres.

²¹ A este propósito, M. SPANNEUT (1957), *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, p. 429, refere: “Les circonstances imposaient donc aux Pères de l'époque un grand effort de rationalisation. Il fallait se faire philosophe pour parler aux philosophes, soucieux que n'avaient pas les premiers disciples du Christ et les Pères Apostoliques (...) Cette circonstance explique partiellement l'aspect rationaliste de la théologie (...) et sa parenté naturelle avec la pensée religieuse des Stoïciens.”

²² Veja-se, sobre a relação entre Séneca e Santo Agostinho, H. HAGENDAHL (1968), *Latin Fathers and the Classics, A Study on the Apologists, Jerome and Others Christian Writers*, Gøteborg; e

institutionum libri (I, 5, 26; V, 9, 19; CSEL, 19, 18, 3-5 e 428, 4-6) mostra muita simpatia por Sêneca, o que seguramente deve explicar as trinta e três citações textuais de algumas das obras perdidas do filósofo de Córdoba, como as *Exhortationes*, o *De immatura morte* e os *Libri morales* (ou *Libri moralis philosophiae*). Orígenes considerou o Platonismo e o estoicismo *melhores* que as restantes filosofias (*Contra Celsum*, IV, 54). Tertuliano, no *De Anima*, XX, 1, referiu-se a Sêneca como *Seneca saepe noster* (*De anima*, XX, 1).

São Jerónimo encontra também auxílio no estoicismo. Na *Epistula* 66, *Ad Pammachium*, alude às virtudes estóicas²³; no *In Esaiam*, IV, 11, refere que os estóicos são, de entre as restantes escolas filosóficas, os que mais se aproximam dos cristãos²⁴; no *De Viris Illustribus*, XII, coloca Sêneca no “catálogo dos homens santos”²⁵, e no *Aduersus Iovinianum*, para além das citações do *De Matrimonio*, refere-se a Sêneca como *noster Seneca*²⁶.

A. TRAINA (1977), “Seneca e Agostino (un problema aperto)”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevae*, Roma, XIX, pp. 751-767.

²³ *Quattuor uirtutes describunt Stoici ita sibi inuicem nexas et mutuo cohaerentes, ut qui unam habuerit omnibus careat: Prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.* JERÓNIMO, *Ep.* 66, 3, *Ad Pammachium*. Muito curiosamente, e não querendo fazer qualquer bosquejo sobre a recepção do estoicismo no período da Latinidade Tardia, estas mesmas virtudes são igualmente referenciadas por Martinho de Braga (ou São Martinho de Dume) no seu opúsculo *Formula vitae honestae*. A bibliografia sobre a recepção do estoicismo na obra do bispo dumiense é avultada; indico apenas, para uma visão abrangente, o artigo de Paulo Farmhouse ALBERTO (1993), “Sêneca e Martinho de Braga: Alguns fantasmas de uma recepção”, *Euphrosyne*, Nova Série, XXI, pp. 105-139. É longa a tradição de textos sobre as quatro virtudes: PLATÃO (*Respublica* III, 402c e IV, 427d), ARISTÓTELES (*Magna Moralia* e *Ethica Nicomachea*), CÍCERO (*De Officiis*, I, 18-151 e *De Inventione*, II), SÊNECA (*Ep.* 113) e AMBRÓSIO (*De officiis ministrorum*, I, 24, 115). Sobre a influência de Sêneca no pensamento cristão, veja-se P. DURÃO (1966), “Leitura de Sêneca com olhos cristãos”, in: *Actas del Congreso Internacional de Filosofia*, Madrid, Tomo III, p. 145 e ss.

²⁴ *Diuitiae autem et sanitas corporis et rerum omnium abundantia, et his contraria, paupertas, infirmitas et inopia, etiam apud philosophos saeculi nec inter bona reputantur nec inter mala, sed appellantur indifferentia. Vnde et Stoici, qui nostro dogmati concordant, nihil appellant bonum, nisi solam honestatem atque uirtutem; nihil malum, nisi turpitudinem.* JERÓNIMO, *In Esaiam*, IV, 11, C.C. 73, 42-44, p. 151.

²⁵ *Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in Catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In quibus, cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus optare se dicit ejus esse loci apud suos cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante bienium quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio a Nerone interfectus est.* JERÓNIMO, *De Viris illustribus*, XII; P.L. XXII, 851, p. 661. Veja-se: F. CORSARO (1987), “Seneca nel catalogo dei Santi di Girolamo (uir. ill. XII)”, *Orphaeus*, pp. 264-272; L. GAMBERALE (1989), *Seneca in catalogo sanctorum: considerazioni su Hier. Vir. Ill.*, 12, *Inuigilata lucernis*, 11, pp. 203-217; e ainda P. MASTANDREA (1988), *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia. Escrito em 392, aquando da sua estada em Belém, Jerónimo pretende no *De Viris illustribus* responder àqueles autores pagãos que acusavam os cristãos de mediocridade intelectual, fazendo, assim, um catálogo dos autores que honraram a literatura cristã. Escrito à maneira da obra homónima de Suetónio, abarca nomes desde o Apóstolo Pedro até ao próprio Jerónimo.

²⁶ JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 49; P.L. XXIII, 280 C. Cf. T 22, p. 108

As semelhanças entre o estoicismo e o cristianismo são, sem dúvida, imensas. Quando se lê o início do Prólogo do Evangelho de João facilmente se reconhece uma ideia comum a estóicos e a cristãos: tudo o que está feito é obra de Deus. *In principium erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principium apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* No princípio era o Verbo, a Palavra, o *Logos*, que tudo criou. E, de facto, assim acreditaram os estóicos e também os cristãos. Outra semelhança evidente diz respeito à aceitação da vontade da Providência: o *fiat uoluntas tua*,²⁷ da oração dominical, corresponderá ao *placeat homini quidquid Deo placuit*²⁸ de Séneca.

E, contudo, os escritos do apóstolo Paulo, tendencialmente moralistas, são aqueles em que tais semelhanças são mais claras.²⁹ A pergunta - muito embora estranha e até, aos olhos de alguns, herética - não deixa de se colocar: de onde derivará a doutrina de Paulo? Por certo, não foram vãmente forjadas as célebres catorze *Epistulae Senecae et Pauli* que, de resto, conheceram grande divulgação logo após a sua escrita e, posteriormente, ao longo de toda a Idade Média³⁰. Na verdade, essa correspondência diz muito da união entre estoicismo e cristianismo. Se há conformidade entre um e outro ela é sobretudo evidente na posição assumida em relação ao matrimónio.

A filosofia do Pórtico permanecerá, assim, no mundo cristão a influenciar a moral e a fazer ponte entre o paganismo e o cristianismo. Dessa conformidade generalizada que relativamente ao matrimónio parece ter unido o cristianismo com o estoicismo, dessa harmonia entre filosofia e religião, desse elo tão interessante que tornou possível o estabelecimento, há mais de milénio e meio, de um conceito unitário e coerente, grandemente implantado no mundo ocidental e, ainda hoje, plenamente activo, mau grado alguns abalos - o matrimónio cristão, - de toda essa complexa teia que tem

²⁷ Mt. VI, 10.

²⁸ SÉNECA, *Ep.* 74, 20.

²⁹ Particularmente interessante sobre esta questão é obra de Amédée FLEURY (1853), *Saint Paul et Sénèque – recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du Christianisme naissant à travers le Paganisme*, Paris.

³⁰ Escritas por volta do séc. III, as célebres catorze *Epistulae Senecae et Pauli*, apócrifas, (oito de Séneca a Paulo e seis de Paulo a Séneca) foram lidas, de acordo com o que afirma S. Jerónimo no *De Viris illustribus*, XII, *a plurimis*. Da sua leitura ressalta evidente o intuito do autor: que as cartas autênticas de Paulo fossem aceites e lidas nos círculos da sociedade romana. Há, de resto, quem tente ver nas entrelinhas destas cartas uma eventual conversão de Séneca ao cristianismo. Vide: Laura Boccioni PALAGI (1978), *Il Carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, introduzione, testo, commento, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Firenze; C.W. BARLOW (1938), *Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur*, Paper and Monographies of the American Academy in Rome, Vol. 10, Roma.

no centro a polémica de Joviniano, atrás de si a moral estóica e à sua frente a solidificação da doutrina da Igreja, ocupar-me-ei, pois, no capítulo 3.

A parte primordial - que é também a razão de ser - deste trabalho consiste na tradução dos fragmentos do *De Matrimonio*. A frequente referência no texto a personagens (algumas, porventura, mais ou menos conhecidas) e, sobretudo, a conceitos estóicos, levou a que se dotasse a tradução de algumas notas explicativas. Para esse efeito baseei-me, de um modo geral, em algumas das notas da edição de VOTTERO. Considerei igualmente proveitosa a confrontação de determinadas ideias veiculadas nos fragmentos não só com outros passos da vasta obra de Séneca, mas também, sempre que for o caso, com as ideias dos estóicos antigos.

Postos de parte ficam, conscientemente, todos e quaisquer comentários de natureza gramatical. Tão-pouco existe, atendendo ao nível da língua e à própria natureza fragmentária do texto, qualquer necessidade prática de o fazer.

Das referências bibliográficas que acompanham os quatro capítulos, recolhidas das obras e dos artigos que li, devo dizer que, inevitavelmente, me não foi possível consultá-las na totalidade. Mantêm-se, todavia, por se considerarem úteis.

A numeração dos fragmentos é sempre a da edição que usei: *Lucio Anneo Seneca, I Frammenti*, A cura di Dionigi VOTTERO, Bologna, Pàtron Editore, 1998; constam igualmente as numerações de edições precedentes, nomeadamente a de F. HAASE³¹, a de Ernest BICKEL³² e a de Mario Lentano,³³ bem como a indicação do passo do *Aduersus Iouinianum* (na edição da Patrologia Latina) a que corresponde cada fragmento. Para a tradução dos nomes próprios gregos e latinos, tomei as propostas de Maria Helena Ureña Prieto *et alii*, *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Quanto à disposição geral, própria de uma edição de fragmentos, procurei seguir as recomendações de M. L. WEST³⁴.

³¹ F. HAASE, (1853 [1886²]), *L. Annaei Senecae fragmenta. XIII: De matrimonio*, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, 3, Lipsiae.

³² Ernest BICKEL (1915), *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta. I: Fragmenta de matrimonio*, Leipzig.

³³ Mario LENTANO (1997), *Seneca, Contro il matrimonio ovvero perché all'uomo saggio non convenga prender moglie*, Bari.

³⁴ Martin L. WEST (2002), *Crítica Textual e Técnica Editorial*, tradução de António Manuel Ribeiro Rebelo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, pp. 98-100.

CAPÍTULO 1

PERSPECTIVAS DA DOUTRINA ESTÓICA SOBRE O MATRIMÓNIO: GÉNESE E EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DOS PRINCIPAIS TEORIZADORES – ZENÃO, CRISIPO, ANTÍPATRO DE TARSO E MUSÓNIO RUFO

CAPÍTULO 1

PERSPECTIVAS DA DOUTRINA ESTÓICA SOBRE O MATRIMÓNIO: GÊNESE E EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DOS PRINCIPAIS TEORIZADORES – ZENÃO, CRISIPO, ANTÍPATRO DE TARSO E MUSÓNIO RUFO

Pretende-se neste primeiro capítulo apresentar as ideias dos principais teorizadores da Escola do Pórtico respeitantes ao matrimónio. Do ideal cínico com influências platónicas, inicialmente proposto por Zenão, aos ensinamentos de Séneca, expressos não só no *De Matrimonio*, mas também em outras obras suas, volvidos mais de três séculos e transpostas as balizas culturais e linguísticas em que o estoicismo se gerou, a concepção de matrimónio sofreu, como veremos, uma evolução.

Apesar de ser difícil e, sobretudo, arriscado definir, com rigor, a posição assumida em relação ao matrimónio nos primeiros tempos do estoicismo, porquanto tal realidade não encontrava sequer lugar no ideal de vida que Zenão inicialmente propôs, com o decorrer do tempo, porém, o matrimónio tornou-se uma realidade concreta, um dever religioso, patriótico e moral, um *officium*¹ inserido numa hierarquia de valores a que o *sapiens* deveria corresponder.

Assim sendo, no modo como surgiu e evoluiu, entre os estóicos antigos, a ideia de matrimónio tentarei deter a minha análise, tendo como fio condutor as teorias de Zenão, Crisipo, Antípatro de Tarso e Musónio Rufo. Recorrerei, por me parecer oportuno, à obra de Séneca, de modo a colacionar as ideias nela veiculadas com os ensinamentos da doutrina dos primeiros mestres da escola estóica.

¹ A ideia de que o matrimónio é um dever viria a ser sobremodo evidente em Cícero. O matrimónio tem em vista a constituição da família e a propagação da espécie e, como tal, é tido como a célula da sociedade. *Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est... Sequuntur conubia et affinitates ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum.* CÍCERO, *De Officiis*, I, 54. No *De Inventione*, Cícero contrapõe esta ideia dizendo que antes dos “casamentos legítimos” os homens erravam pelos campos à maneira de animais: *Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos.* CÍCERO, *De Inventione*, I, 2.

Se da produção de escritos específicos sobre o matrimónio anteriores ao séc. I d. C. nos não chegaram mais do que uns escassos títulos e outros poucos fragmentos², a verdade é que, contrariamente ao que se possa pensar, a concepção estóica de matrimónio revela-se um panorama de tal e tão grande vastidão que, a bem dizer, se torna difícil abrangê-la na totalidade.³

Para tal dificuldade concorrem, evidentemente, as diferenças que opõem o contexto político, social e cultural de cada um dos dois grandes mundos civilizacionais em que o estoicismo se desenvolveu. Importa não esquecer que o estoicismo nasce durante o período Helenístico, época em que ocorreram profundas transformações no modo de viver e de pensar do homem. A filosofia perde o seu carácter especulativo e a sua dimensão teórica, procurando antes soluções práticas para os problemas humanos.

² Afora o *De Matrimonio* de Séneca e o *Amatorius* e o *Coniugalia praecepta* de Plutarco. Estes dois títulos de Plutarco inserem-se, porém, num conjunto de obras de teor muito abrangente que recebeu a denominação inexacta de *Moralia*. Sobre esta questão, veja-se por exemplo: Albin LESKY (1995), *História da Literatura Grega*, tradução de Manuel Losa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, pp. 858-866. No *Amatorius* e *Coniugalia praecepta* Plutarco parece efectivamente defender o matrimónio, afastando-se da filosofia e das práticas tidas como oficiais e aproximando-se, deste modo, da moral estóica e cristã: Cf. Nuno Simões RODRIGUES (2007), “Plutarco e os Amores Poibidos”, *El Amor en Plutarco*, Jesús Nieto Ibáñez e Raúl López López (editores), Universidad de León, pp. 525-541; e ainda M.H.T.C. UREÑA PRIETO (1996) “A philia conjugal na obra de Plutarco”, sep. *Eros e Philia na Cultura Grega*, Lisboa, 1996. Sobre a relação do pensamento de Plutarco com o estoicismo, e em particular com o pensamento de Séneca, veja-se: P. HERSCHBELL, “Plutarch and Stoicism”, *ANRW II*, 36,5 (pp. 3336-3352); A. N. ZOUMPOS (1983), “Quelques remarques sur Sénèque et Plutarque”, *Athena*, 79, pp. 71-72. Cabe, aqui, mencionar a recente tradução de Plutarco – *Diálogo sobre o Amor e Relatos de Amor*, (tradução do grego, introdução e notas por Carlos Martins de JESUS), Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, FCT, 2009.

³ Com efeito, quis o destino que do estoicismo apenas nos chegassem fragmentos das obras dos filósofos dos primeiros tempos. O testemunho principal, mas já muito distante, chegou-nos pelo compilador Diógenes Laércio (séc. III d.C.), no Livro VII do seu *De uitis philosophorum*. Muito embora tenha sido alvo das mais contundentes críticas, mormente por parte de alguns filólogos/ filósofos alemães do séc. XIX (Wilamowitz, Usener e, até, Nietzsche), a obra de Diógenes Laércio permanece, mau grado alguns erros e imprecisões, como um testemunho insubstituível sobre a tradição das escolas filosóficas gregas e as vidas dos respectivos filósofos. Para uma análise da obra de Diógenes Laércio, veja-se: J. MEJER (1978), *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden; M. GIGANTE (1986), “Diogene Laertio. Storico del pensiero antico”, *Elenchos*, 7, Nápoles. Existe, ainda, um número considerável de artigos no *ANRW*, que analisam, até à exaustão, a obra de Diógenes Laércio, dos quais salientamos, no nosso interesse, os de J. MEJER (1991), “Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy”, *ANRW II*, 36, 5 (pp. 3556-3602); e de D.E. HAHM (1992), “Diogenes Laertius VII: On the Stoics”, *ANRW II*, 36, 6 (pp. 4076-4182). Das inúmeras traduções da obra de Diógenes Laércio saliento as seguintes: Carlos García GUAL (2008), *Vidas de Los Filósofos Ilustres – Diógenes Laercio*, traducción, introducción y notas, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid; M. O. GOULET-CAZÉ (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris (com bibliografia actualizada). Merece também destaque a edição crítica do texto grego, na colecção da Teubner, a cargo de Miroslav Marcovich (1999): *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, vol. I – Libri I-X, Leipzig. Igualmente importante é o testemunho de Estobeu (séc. V d.C.) com o seu *Florilegium* e as *Eclogae*. Todos os textos dispersos que, directa ou indirectamente, se referem ao estoicismo foram reunidos e criteriosamente agrupados por A. J. von ARNIM em *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Stuttgart, 1963^R, edição que, doravante, seguirei. Existe ainda, mais recente, a edição de K. HÜLSER (1987), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, (4 vol.), Stuttgart: Frommann-Holzboog.

A questão matrimonial, intimamente relacionada com a actividade política e com as leis pelas quais se deve reger a cidade ideal, constitui, assim, uma das preocupações das principais escolas filosóficas que floresceram durante o período helenístico.

A realidade da πόλις ateniense do séc. III a.C. é, com efeito, bem diferente da Roma do séc. I d.C. Deste modo se compreende, concomitantemente, que, por um lado, as ideias de Zenão sejam, em certa medida, reflexo do próprio sistema democrático ateniense e da nova visão de *cosmopolitismo* inaugurada pelas conquistas de Alexandre⁴ e que, por outro, as ideias matrimoniais de Séneca não choquem com a legislação matrimonial então em vigor, desde a época de Augusto.

De resto, o estoicismo sempre se pautou, de um modo geral, por uma consciente conformidade com a ordem social vigente, ao contrário do Epicurismo que, ao fazer a apologia da ataraxia, rejeitava todo e qualquer empenho na vida pública. Note-se - muito curiosamente - que apesar de nenhum dos primeiros mestres do estoicismo (Zenão, Cleantes, Crisipo) ter desempenhado qualquer cargo na vida política, não deixaram, no entanto, de incitar os seus discípulos a tal prática⁵.

No *De Otio*, Séneca reforçará precisamente a ideia de que o sábio, embora possa, por vezes, entregar-se a momentos de lazer, nunca deixará de ter em vista o propósito de ser útil ao maior número de pessoas possível. E, por isso, ele mostra a grande diferença que, neste aspecto, separa os epicuristas dos estóicos⁶. E vai mais longe, dizendo que, se homens como Zenão e Crisipo tivessem exercido algum cargo público, as suas acções seriam certamente em vista ao bem geral⁷. Na *Ep.* 68 fica inequivocamente clara a ideia de que não é vedada ao *sapiens* a participação na coisa

⁴ Em *I Mac.*, 1, 1-6 podemos encontrar o relato das suas vitórias.

⁵ Sobre o preceito estóico de participação na vida política da cidade, veja-se: *S.V.F.* III, 611, 697 e 698. A essa aparente contradição entre os preceitos e a prática dos mestres, alude Séneca no *De Tranquillitate animi*, I, 10: *Promptus impositus: sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit.* No *De Otio*, 3, 2, Séneca resume a oposição entre epicuristas e estóicos a respeito desta questão: “Epicuro diz que o sábio não participará na vida política senão em circunstâncias excepcionais. Para Zenão, o sábio deve participar na política, a menos que a gravidade da situação o impeça”. Zenão terá sido, no entanto, de acordo com DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 6 (= *S.V.F.* I, 439), a única excepção, quando acedeu a um pedido de Antígono Gónatas e enviou à corte deste o seu discípulo Perseu, em sua substituição. Sobre esta questão veja-se, mais em pormenor, A. GRILLI (1992), “Zenone e Antigono II”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 91, Torino, Loeschner, pp. 287-301; repr. in: *Stoicismo, Epicureismo, Letteratura*, Brescia, pp. 405-418.

⁶ *Duae maxime et in hac re dissident sectae Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diuersa uia mittit. Epicurus ait: «Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit.» Zenon ait: «Accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur.»* SÉNECA, *De Otio*, III, 2.

⁷ *Nos recte sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent: quas non uni ciuitati, sed toti humano generi tulerunt.* SÉNECA, *De Otio*, VI, 4.

pública. No entanto, os cargos alcançados, por mais altos que sejam, não deverão ser motivo de soberba, nem de inveja⁸. E assim, o filósofo não deixará de salientar a enorme distância que separa os estóicos, a quem chama *nostri*, dos epicuristas, considerados estrangeiros da sua família doutrinal⁹.

Não menos pertinente é, pois, também a dificuldade, que emerge dos primeiros tempos do estoicismo, em traçar com exactidão o pensamento do seu fundador, porquanto da sua obra apenas nos chegaram escassos fragmentos, a partir dos quais se deduz, contraditoriamente, que o casamento ora deve ser posto de lado, ora deve ser equacionado pelo homem sábio. Vejamos, então, como essa aparente contradição é possível.

A primeira grande obra estóica onde o tema da moral¹⁰ foi tratado - e, conseqüentemente, as questões que implicitamente dizem respeito ao matrimônio - é a *República*¹¹ de Zenão. Nela, mais do que a moral propriamente dita, é, tal como na obra homônima de Platão, e tanto quanto se pode depreender, apresentada a cidade ideal, a sua política e a sua sociedade. Não é de estranhar que da análise dos seus fragmentos ressalte, pois, uma evidente matriz platônica.

⁸ “Ter acesso às moradas soberbas dos grandes senhores, concitar os favores de velhos sem herdeiros, ter influência decisiva no foro – tudo isto são formas efêmeras de poder, que atraem invejas e que, se as pesares pelo que valem, são indignas.” SÊNECA, *Ep.* 68, 10.

⁹ *Itaque non quod dicunt plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.* SÊNECA, *De Vita beata*, XIII, 5; *Ita et haec ipsa uoluptaria secta in actu est. Quidni in actu sit, cum ipse dicat Epicurus aliquando se recessurum a uoluptate, dolorem etiam appetiturum, si aut uoluptati imminet paenitentia aut dolor minor pro grauiore sumetur? Quo pertinet dicere? Vt appareat contemplationem placere omnibus: alii petunt illam; nobis haec statio, non portus est.* SÊNECA, *De Otio*, VII, 3.

¹⁰ Questão cara aos estóicos é, a par da Lógica e da Física, a Moral. Estes são, na verdade, os três ramos de que se ocupa a Filosofia; todos distintos, mas intimamente ligados. Zenão e Crisipo, porém, davam mais importância à Lógica e à Física e só depois à Moral. No período do estoicismo imperial, com Sêneca, Musônio Rufo e Marco Aurélio, o estudo da Moral passará para primeiro lugar. Sobre a coesão dos três ramos da filosofia estóica veja-se: J. CHISTENSEN (1962), *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen. Sobre a questão da moral estóica em geral, a obra de Arthur BODSON (1967), *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris.

¹¹ Embora sobremaneira conhecida durante a Antiguidade, como nos provam os inúmeros autores que a citam, da *República* de Zenão conhecem-se hoje apenas alguns fragmentos, cujo reduzido número torna impossível qualquer tentativa de reconstituição temática da obra. Veja-se: Nicola FESTA (1932), *I Frammenti degli Stoici Antichi*, ordinati, tradotti e annotati, Vol.I - Zenone, - Bari; Malcolm SCHOFIELD (2007^R), “Zeno’s Republic, - Social and political thought”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed., Keimpe Alga et alii, Cambridge University Press, pp. 756-760. Existem, tanto quanto consegui apurar, duas edições: Alfred Chilton PEARSON (1891), *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. 1. London: C. J. Clay & Sons; e *Zeno et Zenonis discipuli*, edited by Armin Hans Friedrich August, Stuttgart, Teubner, 1905, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: Vol. I.

Com efeito, Zenão¹² herda do platonismo o ideal de uma πόλις onde coabitem apenas homens sábios, onde não haja necessidade de leis escritas, nem tão-pouco de contratos matrimoniais; uma πόλις onde todos, sem excepção, vivam pacificamente e em absoluta igualdade de direitos e deveres e com um único objectivo: caminhar em direcção à *uirtus* (ἀρετή).¹³ O cosmopolitismo estóico rejeitava, por princípio, as barreiras do Estado, das instituições e até mesmo das várias culturas, em geral. Por isso, a pátria do σοφός é o mundo inteiro¹⁴; ideia, de resto, que encontra eco naquele famoso dito de Sócrates: “Não sou nem ateniense nem grego, mas sim cidadão do mundo.”¹⁵

Para Zenão, a humanidade seria, com efeito, tanto mais feliz quanto mais pudesse regressar ao seu primitivo estado. Como tal, a educação e a cultura seriam inúteis; a família, entendida no seu modelo tradicional, bem como as relações monogâmicas não teriam lugar; os filhos seriam educados por todos; as mulheres, sendo do domínio comum, teriam os mesmos direitos e deveres que os homens; e assim,

¹² Zenão, (c. 335 a 322 - 261 a.C.), natural de Cício, na ilha de Chipre, era filho de Mnáseas ou de Démeas (Diógenes Laércio, VII, 1). São duas as versões que narram o modo como se terá convertido à filosofia, ambas chegadas até nós pelo testemunho de Diógenes Laércio. A primeira refere que, ao consultar o oráculo de Delfos para saber o que deveria fazer para viver melhor, a resposta do deus ter-lhe-á suscitado o interesse pelos autores antigos, (Diógenes Laércio, VII, 2). A outra versão refere que tudo terá começado com um encontro com o cínico Crates de Tebas. Quando, por volta dos trinta anos, se dedicava ao comércio de púrpura, terá naufragado ao largo do Pireu. Ileso, subiu a Atenas e sentou-se a ouvir a leitura dos *Memorabilia* de Xenofonte. Muito entusiasmado, terá perguntado onde moravam os homens com aquelas qualidades que acabara de escutar. Como passasse, no mesmo instante, Crates, o leitor disse a Zenão: *segue a esse* (Diógenes Laércio, VII, 3). Efectivamente, Crates veio a ser o seu grande mestre, mas não o único. O choque provocado por algumas das ideias cínicas levou a que se afastasse dessa corrente filosófica e ingressasse na Academia, onde teve Xenócrates, discípulo de Platão, Pólemon e Estílfon como mestres, (Diógenes Laércio, VII, 2). Zenão é o fundador do estoicismo, escola filosófica que fica a dever o seu nome ao local onde ensinava, a Στοὰ ποικίλη, isto é, o pórtico com pinturas, na ágora de Atenas, local propositadamente escolhido com o intuito de captar livremente a atenção de transeuntes curiosos, (Diógenes Laércio, VII, 5). Entre os seus primeiros discípulos figuram Aristeu de Cio, Herilo de Cartago e Arato de Solos, autor dos *Phaenomena*. Dirigiu a sua escola durante cerca de quarenta anos e morreu em 261 a.C. Sobre a sua vida e obra veja-se: J. MANSFELD (1978), “Zeno of Citium”, *Mnemosyne*, 31, 1978, pp. 134-178; A. JAGU (1946), *Zénon de Citium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris; P. BERRETONI (1989) “Il ditto roto di Zenone”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 22, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 23-36.

¹³ *S.V.F.*, I, 567 (= Diógenes Laércio, VII, 91); *S.V.F.*, III, 225. À igual capacidade de ambos os sexos poderem alcançar a *uirtus* já Platão se referia no *Ménon* 71b. Também Cleantes, sucessor de Zenão, escreveu sobre o mesmo assunto (Cf. Diógenes Laércio, VII, 175: catálogo das obras de Cleantes).

¹⁴ Esta ideia permaneceu durante todas as épocas do estoicismo: CÍCERO, *Paradoxa Stoicorum*, 18. No séc. I d.C., Epicteto dirá que em qualquer parte do mundo o sol e a lua são os mesmos e as estrelas também, e em qualquer lado se pode falar com os deuses: EPICTETO, *Arr*, 3, 22, 22. A mesma ideia foi também sugerida por Séneca nestes termos: *locum omnem scires sapienti esse patriam uiro*. SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam matrem*, IX, 7; *Ep.* 28, 4: “Não devemos afeiçoar-nos demasiado a nenhuma terra em especial. Temos de viver com esta convicção: não nascemos destinados a nenhum lugar particular, a nossa pátria é o mundo inteiro!”, *Patriam meam esse mundum*, *De Vita beata*, XX, 5.

¹⁵ Sócrates citado por Plutarco, *Vitae Parallelae*, Curiosamente, Séneca não deixará, na sua obra, de considerar Sócrates um exemplo a seguir. Veja-se: *Ep.* 104, 27-28; *De Tranquillitate animi*, V, 2 e 3; XVI, 1; *De Constantia sapientis*, XIX, 1; *De Beneficiis*, VII, 1 e 2.

nutrindo iguais sentimentos de paternidade por todas as crianças, cessariam as quezílias por motivos de adultério.¹⁶ Mulheres e homens eram também convidados a vestir do mesmo modo.¹⁷

Ao apresentar a cidade ideal, Zenão defende, pois, categoricamente que só os homens sábios (σοφοί) nela podem habitar, porquanto são os únicos que conseguem compreender e pôr em prática as leis vigentes, só eles podem proteger a família e governar os seus bens, só eles possuem a habilidade administrativa, a οἰκονομία.¹⁸ Os estultos (φᾶυλοι), pelo contrário, não as compreendem e, por isso, não se lhes podem opor.¹⁹ Assim, os cidadãos, os homens livres, os amigos e os familiares são os únicos virtuosos: pais e filhos são, para os estóicos, inimigos mútuos porque não são sábios.²⁰

De resto, se a sociedade ideal se forma apenas com homens sábios e se estes tudo compreendem e tudo fazem de acordo com o bem e com a justiça, não haverá, deduz-se, qualquer necessidade de leis.

Ao sentir a força do amor, o sábio, aquele que é capaz de suplantar os perigos que os sentimentos amorosos acarretam, deixar-se-á enamorar por raparigas de belo aspecto físico e com uma natural predisposição para a prática da virtude.²¹ A questão do amor insere-se, de certo modo, na tradição herdada da *República* e do *Fedro* de Platão. Em todo o caso, o amor é entendido, em primeiro lugar, como uma força cósmica, um deus, que coopera na conservação do Estado.²²

No que diz respeito à conduta sexual, Zenão defende simplesmente que as relações sexuais não têm qualquer relevância para a avaliação moral do cidadão, o que importa é, isso sim, a sublimação da paixão.²³ Tal ideia, porém - que por um lado, entronca na convivência com o adultério e que, por outro, encontra lugar no mesmo plano de outras situações consideradas graves pela moral comum, tais como o desprezo pelos cadáveres, a pederastia, a antropofagia e o incesto, e que eram tidas pelos primeiros estóicos como inócuas, na medida em que eram praticadas, em certos casos, por

¹⁶ S.V.F., 269 = Diógenes Laércio, VII, 131.

¹⁷ S.V.F., 257 = Diógenes Laércio, VII, 33.

¹⁸ S.V.F., III, 623 = Estobeu, *Eclogae*, II, 95, 9

¹⁹ S.V.F., III, 613 = Estobeu, *Eclogae*, II, 7

²⁰ Diógenes Laércio, VII, 33. Os primeiros teorizadores estóicos não distinguem um estado intermédio entre os σοφοί e os φᾶυλοι, isto é, aqueles que procuram aperfeiçoar-se em direcção à *uirtus*, os *proficientes*.

²¹ S.V.F., III, 650 = Estobeu, *Eclogae*, II, 115.

²² S.V.F., 263.

²³ S.V.F., 249-252.

necessidade - é herdada do cinismo.²⁴ De resto, tendo em conta uma certa influência cínica, há quem situe a data de composição da *República* no início da vida filosófica de Zenão, quando este foi fortemente influenciado pelo cínico Crates de Tebas, seu mestre.

De qualquer modo, como salienta N. FESTA²⁵, Zenão não terá pretendido apontar uma conduta imoral, mas terá antes querido que os cidadãos da cidade ideal gozassem de uma perfeita e total liberdade, entendida, por um lado, como uma faculdade inerente ao espírito humano, isto é, o livre-arbítrio, e, por outro, como o princípio pelo qual se deveriam reger as relações interpessoais e, de um modo geral, toda a vida política e social da πόλις.

De facto, à questão - que desde cedo encantou os tragediógrafos e que deixou marcas indeléveis não só no pensamento filosófico, mas também na rica literatura que herdámos da Civilização Grega - de saber se o homem é verdadeiramente livre nas suas decisões, também não foram indiferentes os estóicos. Como conciliar, pois, o livre-arbítrio, a liberdade inerente ao pensar e ao agir individual, com a inexorabilidade de um deus organizador que tudo rege e tudo ordena - o *logos* - poderosa força cósmica?

Os estóicos acreditavam nessa força, a Πρόνοια (Providência), mas também acreditavam na sua própria liberdade. A resposta a esse aparente paradoxo será convenientemente dada por Séneca, no *De Prouidentia*. *Quare aliqua incommoda bonis uiris accidunt cum Prouidentia sit* - são as palavras que servem de mote ao tratado e que reflectem a dúvida de Lucílio, recentemente convertido ao estoicismo.

Como refere Max POHLENZ, a moral (e é ela que, em última análise, preside à concepção da cidade ideal de Zenão) pressupõe liberdade de decisão e responsabilidade.²⁶ Também Séneca não deixará de aludir, na *Ep.* 80, 4, à necessidade da liberdade para se alcançar a *uirtus*²⁷. A liberdade, que desde sempre os estóicos

²⁴ À letra, o cínico é aquele que vive como um cão, desprezando as mais elementares regras da vida social.

²⁵ (1932), p. 19-20.

²⁶ “La condition préalable de la moralité - Zénon n’en doute pas plus qu’Aristote – c’est la liberté. Car n’est «louable» et «moralement bonne» que l’action qui a son principe dans la décision libre du logos. La liberté elle-même est la «perfection du pouvoir d’agir selon son propre gré» ἐξουσία αυτοπραγία (S.V.F. III, 355, 544). Elle donne non seulement la faculté de prendre dans chaque cas la décision qui convient à l’être raisonnable, mais encore de mener toute sa vie en accord avec le logos”, Max POHLENZ (1956), *La liberté grecque*, trad. J. Goffinet, Paris, p. 171.

²⁷ “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade. Em que poderás exercitar melhor a tua vontade do que no esforço para te libertares da escravidão que oprime o género humano, essa servidão a que até os escravos do mais baixo estrato, nascidos, por assim dizer, no meio do lixo, tentam por todos os meios eximir-se? O escravo gasta todas as economias que fez à custa de passar fome para comprar a sua alforria; e tu, que te julgas de nascimento livre, não estás disposto a gastar um centavo para garantires a verdadeira liberdade?!”, SENECA, *Ep.* 80, 4.

pregaram e seguiram, é um pressuposto e um corolário da sua doutrina. Só o *uir* interiormente livre pode optar pelo *summum bonum* e praticar acções virtuosas. É a liberdade que, em última análise, preside à decisão, heróica e corajosa, do suicídio, cuja apologia é, de resto, uma constante na obra de Séneca;²⁸ e é também ela que influi aquando da decisão de contrair matrimónio.

A idealização de uma sociedade, a nossos olhos utópica, que parece quase resvalar para o anarquismo, inicialmente apresentada na *República* de Platão, agradou, como vimos, não só a Zenão²⁹, mas também aos cínicos e a muitos outros pensadores utópicos³⁰.

Porém, nem sempre assim foi. Em relação ao matrimónio dá-se, em Platão, uma viragem para uma outra posição. A recusa de todas e quaisquer leis na cidade ideal vem, pois, contrastar com a exaltação do “casamento sagrado” (ἱερὸς γάμος), do agrado dos deuses³¹. O papel da mulher, importante na vida familiar e matrimonial, sofreu, também, uma evolução³².

²⁸ Eis alguns passos: *Epistulae*, 24, 25; 58, 34-36; 70, 14 e 15, 24; *De Ira*, III, 16,4; *De Providentia*, VI, 7-9. A moral estóica, no entanto, era bastante rigorosa quanto ao suicídio. Repare-se que o suicídio só deveria ser equacionado pelo *sapiens* quando este se visse confrontado com as seguintes circunstâncias: a sujeição total a outrem, de modo a que a sua dignidade não pudesse ser preservada ou tivesse de renunciar aos valores por que sempre lutara; quando se visse em situação de total pobreza; quando a degradação física e psicológica, próprias da velhice, lhe tomassem conta das faculdades; quando fosse atingido por uma doença incurável e quando se achasse escravizado pelos próprios *uitia*. Sobre o suicídio veja-se mais em pormenor o capítulo «Suicide» de J.M.RIST (1980), *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 233-255, M. GRIFFIN (1992), *Seneca - A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 372-388 e Susanne BOBZIEN (2004), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press.

²⁹ Veja-se, sobre a concepção de cidade ideal proposta por Zenão, H. C. BALDRY (1959), *Zeno's Ideal State*, *Journal of Hellenic Studies*, LXXIX, pp. 3-15; M. SCHOFIELD (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge.

³⁰ Curiosamente, veja-se, sobre a origem de algumas utopias formuladas ao longo dos tempos, Gérard WALTER (1970), *Les origines du Communisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot. Modernamente, o Comunismo, ao propor a abolição da propriedade privada e ao pretender instaurar uma sociedade sem classes, parece-me ser a ideologia mais próxima dos ideais de Zenão. Em particular sobre o utopismo de Zenão, veja-se dessa mesma obra o capítulo: “Le stoïcien Zénon de Citium”, pp. 234-240; D. DAWSON (1992), *Cities of the Gods: Communist Utopies in Greek Thought*, New York/ Oxford. Para uma listagem completa de todas as utopias formuladas ao longo dos tempos, ver: R. MESSAC (1962), *Esquisse d'une chronobibliographie des utopies*, Lausanne.

³¹ PLATÃO, *República*, V, 458e, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha PEREIRA (2001), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª edição, p. 225.

³² Não posso, nem devo, deter-me no papel da mulher na obra de Platão. No entanto, para se perceber a evolução do pensamento estóico em relação às mulheres, herdado do platonismo, veja-se a obra de Julia ANNAS (1991), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, sobretudo as pp. 181 e ss. («Women's Place»). Para o conhecimento da condição feminina na Grécia Antiga, não na cidade ideal de Platão, mas sim na cidade grega real, veja-se: Rojer JUST (1989), *Women in Athenian Law and Life*, London and New York, Routledge; e, mais recente: Ana Lúcia CURADO (2008), *Mulheres em Atenas*, Lisboa, Sá da Costa Editora.

“A um nível mais amplo, as mulheres são nessa obra [*República*], vistas como iguais aos homens, com os mesmos direitos e deveres, com uma educação necessariamente idêntica à dos homens – mas, recorde-se, apenas entre os guardiões, numa perspectiva que admitia não que as mulheres, na sua totalidade, eram iguais aos homens, mas que *algumas* mulheres eram potencialmente superiores a *alguns* homens.”³³

Da leitura do Livro V da *República* de Platão, onde são tratadas as questões relativas ao casamento, não fica clara a posição do filósofo sobre tal matéria. Platão, com efeito, tanto põe de lado o casamento,³⁴ como não vê outro tipo de união legítima entre homem e mulher senão essa.³⁵ No fundo, o que está realmente em causa é o casamento em vista à procriação, entre homens e mulheres superiores, de modo a obter-se o mais elevado grau de eugenia. Como observa A. FREIRE, “o instinto sexual é justificado e exaltado por Platão como anelo da própria conservação e imortalidade.”³⁶ Para Platão, o único caminho legítimo para a propagação da espécie humana é o matrimónio. No contexto da πόλις, o casamento ocupa um importante lugar; ao homem compete transformar a mulher em mãe de família.³⁷

Por isso, na cidade ideal, dar-se-á preferência aos “melhores”³⁸, aos que estão na “flor da idade”³⁹, procurar-se-á que os homens e as mulheres superiores se encontrem de modo a procriarem. E assim, propõe-se uma regulamentação minuciosa sobre os casamentos:

³³ Maria Cristina PIMENTEL (2004), “Estoicismo e figuras femininas em Séneca”, *Brotéria*, 158, p. 256.

³⁴ “Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.” Platão, *República*, 457 c-d, *op. cit.*, p. 223.

³⁵ “Mas depois disto, ó Gláucon, unirem-se entre si ao acaso ou fazer algo de semelhante, nem é piedoso numa cidade feliz, nem os chefes o consentirão. É então manifesto que, depois disto, faremos casamentos sagrados, tanto quanto estiver no nosso poder; os sagrados serão os mais úteis.” PLATÃO, *República*, 458 d-e, *op. cit.*, p. 225.

³⁶ A. FREIRE (1951) “A Conceção Platónica do Amor”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Outubro-Dezembro, p. 398.

³⁷ Curiosamente, o termo usado por Platão nas *Leis* (VI, 930b) e por Aristóteles na *Política* (1253b 10) para se referirem à união conjugal entre homem e mulher é o mesmo que designa o estado dos animais unidos pelo mesmo jugo: σύζευξις.

³⁸ PLATÃO, *República*, V, 459a, *op. cit.*, p. 226.

³⁹ *Idem, ibidem*, V, 459b, *op. cit.*, p. 226.

“ - A mulher dará filhos à cidade começando aos vinte anos até aos quarenta; o homem, depois de ter ultrapassado a meta mais fogosa da sua vida, a partir de então pode gerar filhos à cidade até aos cinquenta e cinco anos.”⁴⁰

E ainda:

“ – Portanto, se alguém mais velho do que estes, ou mais novo, se ativar à obra comum da geração, diremos que a sua falta não é pia nem justa, por ter dado à cidade um filho que, ainda que passe despercebido, nascerá sem ter sido gerado sob a proteção dos sacrifícios e das preces que recitam em cada casamento as sacerdotisas e sacerdotes e a cidade inteira, para que de pais bons nasçam filhos melhores, e, de pais úteis, filhos ainda mais úteis. Em vez disso, terá nascido à guarda das trevas e da terrível incontinência.”⁴¹

Além disso, no Livro IV (721 a-e) das *Leis* fica estabelecido que os cidadãos com idades compreendidas entre os trinta e os trinta e cinco anos serão obrigados a casar, sob pena de serem multados; e no Livro VI (771c - 785b) regula-se tudo quanto diz respeito ao casamento: a cerimónia (775a), o banquete (775 b-e), a habitação dos esposos (776 a-b), os escravos do casal (779 e-d), a procriação (783e – 784d), e, por fim, a condenação do adultério (784e) e (VIII, 841 c-d)⁴².

Ora, esta mudança em relação à posição inicialmente defendida por Platão, à qual nos referimos anteriormente como sendo uma aparente contradição⁴³, é, na verdade, uma evolução. De resto, como é sabido, a distância entre a utopia platónica e a realidade concreta da sociedade ateniense levou a que o filósofo assumisse, de certo modo, uma posição intermédia⁴⁴.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, V, 460e, *op. cit.*, p. 229.

⁴¹ *Idem, ibidem*, V, 461a, *op. cit.*, p. 229.

⁴² Sobre o conceito de matrimônio defendido por Platão nas *Leis*, ver: Maurice VANHOUTTE (1954), “Le Mariage” in: *La Philosophie Politique de Platon dans les «Lois»*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, pp. 229 e 230.

⁴³ Não é só minha a ideia sobre o que parece ser contradição ou ambiguidade no pensamento de Platão, no que concerne ao matrimônio. Veja-se, a esse propósito, o artigo de M.H.T.C. UREÑA PRIETO, “Breves interrogaciones sobre a condição feminina na obra de Platão”, *HVMANITAS*, vol. XLVII (1995), pp. 343-356.

⁴⁴ “Há quem veja, nesta visão idealizada da *República*, algum reflexo da sociedade espartana, do mesmo modo que, nas *Leis*, se observa que Platão apresenta já uma comunidade menos utópica e mais pragmática, espécie de compromisso entre o idealismo da *República* e a realidade de Atenas e da vida nessa cidade.” PIMENTEL (2004), p. 256.

Do que fica dito acerca do conceito de matrimônio defendido por Platão, e da sua aparente incongruência ou evolução, não nos interessa - nem tão-pouco o ousaríamos - expender quaisquer reflexões; interessa-nos, sim, verificar que no pensamento de Zenão se evidencia igualmente essa mesma evolução, isto se tivermos em conta um dos seus fragmentos a partir do qual se infere, mau grado o seu estado lacunoso, que o sábio “casará e terá filhos”⁴⁵.

Com Crisipo⁴⁶ dá-se um recuo para a posição tradicional. A família, célula da sociedade, reflexo da πόλις e do mundo e, por isso, da ordem racional que rege o universo, ganha uma maior importância; o σοφός deve servi-la com a máxima solicitude⁴⁷. O casamento surge, pois, associado ao empenho político, social e, sobretudo, moral por parte do σοφός e, tal como outros deveres sociais, passa a ser entendido como o mais importante exercício de συνουκείωσις, isto é, a concretização do instinto humano de conservar e incrementar a sua própria natureza, reconhecida como racional e presente em todos os seres seus semelhantes, fazendo com que o homem se sinta, assim, parte de uma única *ratio* divina.⁴⁸

Esta relação, quase filial, entre o homem e a divindade, para além de justificar o dever de o σοφός participar na vida pública, leva também a que Crisipo entenda o γάμος e a vida familiar como uma expressão de *pietas* para com essa mesma divindade, o Λόγος, ou, segundo a designação estoica, Ζεὺς γενέθλιος.⁴⁹

Deste modo, por amor ao bem social e por devoção aos deuses, o adultério é fortemente condenado, não só porque é repugnante ao ser racional corromper uma lei que legitima a união de uma mulher com o respectivo marido, mas também porque, ao fazê-lo, contaminará uma família alheia.⁵⁰

⁴⁵ FESTA (1932), Frag. 29.

⁴⁶ Crisipo (c. 282/ 280 – 207/ 5 a.C.), natural de Solos, na Cilícia, (Ásia Menor). Por volta de 260 encontra-se em Atenas onde ingressa na Academia. Estudou posteriormente com Cleantes, a quem sucedeu, no ano de 232, na chefia do Pórtico. Homem de espírito muito subtil e de uma prodigiosa erudição, defendeu o estoicismo dos ataques dos académicos e epicuristas. O testemunho de Diógenes Laércio (VII, 180) diz-nos que Crisipo terá deixado cerca de 705 títulos e que sem a sua acção o estoicismo não teria subsistido (Diógenes Laércio VII, 183). Infelizmente, só possuímos parte do catálogo das suas obras (Diógenes Laércio VII, 189-202); a restante parte, com que terminaria o Livro VII, perdeu-se. Ademais, a Crisipo se deve um retorno à ortodoxia estoica e uma sistematização de toda a sua doutrina. Veja-se: J. B. GOULD (1970), *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill, e ainda: E. BRÉHIER (1951), *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, 2ª ed., Paris.

⁴⁷ Chiara TORRE (2000), *Il Matrimonio del Sapiens – Recherche sul De matrimonio di Seneca*, Università di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia, p. 20.

⁴⁸ S.V.F. III, 611, 616 (Crisipo).

⁴⁹ A ideia de Crisipo de que o homem deve casar para não ofender os deuses será ridicularizada por Sêneca (*De Matrimonio*, Frag. 24, *infra*, p. 110).

⁵⁰ S.V.F., 729 = 244 (Crisipo).

É também com Crisipo que o estoicismo estabelece e classifica hierarquicamente um novo conjunto de valores e deveres. Nesse conjunto, o casamento e a família ocupam um lugar bem definido: estão classificados entre as coisas que, por si só, não são boas nem são más, mas sim indiferentes (*ἀδιάφορα*)⁵¹ e mais precisamente entre os “preferíveis indiferentes externos” (*προηγμένα τὰ ἐκτός*) e são, por isso, considerados um dever médio (*μέσον καθήκον*).⁵² Por conseguinte, o matrimónio, sendo algo de externo e accidental, não constitui em si mesmo um acto virtuoso; não é nem bom nem mau, o seu valor dependerá em última instância do modo como for encarado. De igual modo, a família, ainda que não seja propriamente expressão de virtude, fica definida, entre as coisas que se consideram “indiferentes”, como sendo “preferível”.⁵³

O recuo para a concepção do modelo tradicional de família, bem como a consequente importância dada ao papel de cada um dos seus membros, que Crisipo preconizou, mereceu de imediato a crítica por parte de alguns pensadores adversários da escola do Pórtico. Em causa estaria a liberdade pessoal e a busca individual da felicidade. Note-se que o epicurismo, ao desencorajar o empenho político e social, ao cultivar o hedonismo e considerar o amor uma satisfação de um mero prazer carnal, minava pela raiz a nova concepção de matrimónio.

Por isso, no séc. II a.C., o estoicismo, reagindo contra as vozes opositoras, conheceu uma fase de tipo defensivo. Antípatro de Tarso defendeu e desenvolveu alguns temas já presentes nos primeiros tempos do Pórtico, tais como a doutrina da natural inclinação do homem para com o outro homem, seu semelhante, e o ideal do cosmopolitismo⁵⁴. Dedicou igualmente uma maior atenção aos *indifferentia*, entre os quais se inclui, como já vimos, o matrimónio.

De Antípatro chegaram-nos dois fragmentos respeitantes ao matrimónio. O primeiro dá conta dos critérios pelos quais se deve guiar o *sapiens* aquando da escolha da mulher. Em primeiro lugar, deverá procurar obter informações sobre ela; que os

⁵¹ Os estóicos consideravam indiferentes tudo aquilo que nem é bom nem é mau em si mesmo, mas cujo proveito (bom ou mau) depende unicamente do modo como for encarado. A vida, a morte, a doença, a dor, a beleza, a força, a riqueza, a pobreza, a baixa ou elevada condição social, tudo isso são indiferentes. Os indiferentes tanto podem ser próprios do homem bom e justo, como do homem mau e perverso. (Cf. *S.V.F.*, III, 117 e I, 117 = Diógenes Laércio, VII, 102 e 103; Estobeu, *S.V.F.*, I, 190). Sobre a teoria estóica dos indiferentes veja-se mais em pormenor: John SELLARS (2006), *Stoicism*, “Real goods and indifferent”, *Acumen*, pp. 110-12; Tad BRENNAN (2005), *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, “Goods and Indifferents”, Clarendon Press, Oxford, pp. 119-33.

⁵² *S.V.F.*, III, 136, 494.

⁵³ TORRE (2000), p. 22.

⁵⁴ TORRE (2000), p. 22.

aspectos exteriores, tais como a riqueza, a nobreza de estirpe e a beleza, sejam postos de lado, porquanto são responsáveis pela soberba e arrogância da mulher. Depois, deverá ter em conta os progenitores da futura esposa: que o pai da jovem seja exemplo de virtude civil e moral; que a mãe se não deixe corromper por um excessivo amor para com a filha.⁵⁵

No segundo fragmento, de maior alcance doutrinário, é possível verificar um avanço no ideal do matrimónio, que, doravante, passa a ser entendido como um acto cívico da maior importância para a felicidade e para a realização pessoal do indivíduo.

O matrimónio não só é tolerável, como também é aconselhável. O jovem, dotado de espírito cívico, deve pois compreender que a vida só se realiza plenamente quando se constitui família e se assegura a descendência. Além disso, é seu dever fazer crescer a pátria. Ao casar, o jovem deve sempre agir em conformidade com a natureza e honrar os deuses. A decisão de os jovens contraírem matrimónio deve ser louvada e encorajada, não só porque estes dão provas da sua maturidade, como também realizam um exemplo de virtude.⁵⁶

O matrimónio, que até então ocupava lugar na lista dos *indifferentia* (ἀδιάφορα) encontra-se agora entre os primeiros e necessários deveres (πρῶτα καὶ ἀναγκαϊότατα καθήκοντα); dever do homem para consigo mesmo, dever do homem para com a πόλις e para com os deuses.⁵⁷

Antípatro, para sobrevalorizar a importância do matrimónio na vida da πόλις, recorre, ainda, às sugestivas imagens da natureza que renasce a cada Primavera e de um rebanho quando nasce uma cria, para dizer que também a πόλις só é próspera quando há um renovamento contínuo das gerações, quando nela habitam bons e empenhados cidadãos.

Subjaz a tal ideia a visão de organização do mundo e do cosmos, que, de um modo geral, os estóicos antigos sempre defenderam, segundo a qual o homem, pequena parcela de deus, de quem proveio e para quem irá depois da morte, está sujeito ao destino (εἰμαρμένη). O próprio homem - o *sapiens* - ao realizar justamente as suas acções, agindo sob o jugo da necessidade,⁵⁸ torna-se cumpridor da vontade divina que tudo rege com sabedoria. A ideia de destino, porém, não aniquila o conceito de livre-

⁵⁵ ESTOBEU, S.V.F., III, 62 (Περὶ γυναικὸς συμβιώσεως).

⁵⁶ ESTOBEU, S.V.F., III, 63 (Περὶ γάμου).

⁵⁷ “Coerentemente con tale concezione, il γάμος è definito subito dopo un dovere nei confronti degli dei, oltre che in rapporto alla φύσις e alla πόλις: in prospettiva antropocentrica l’uomo è chiamato a popolare la terra per assicurare il culto degli dei.”: TORRE (2000), p. 23.

⁵⁸ S.V.F., II, 979; 991 e 1003.

arbítrio. O destino, sistema eterno e rigoroso, deixa espaço para as contingências, eventualidades e acções livres.⁵⁹ A esse propósito, parecem-me dignas de ser lembradas as palavras de José António SEGURADO e CAMPOS:

“Quando se fala em “destino” é praticamente inevitável levantar-se a questão de como pode o homem ser livre (e em Séneca o conceito de “liberdade” é de grande relevância) num mundo submetido ao mais estrito determinismo. De facto parece haver uma contradição insanável entre determinismo e liberdade. (...) A liberdade, porém, assume-se no *modo como* cada homem vive as determinações que lhe são impostas pela natureza (ou pelo destino, o que significa o mesmo).”⁶⁰

Assim, desta relação entre a natureza (φύσις), que envolve cada uma das acções humanas, e o destino, que explica os acontecimentos do mundo e da vida do homem, da tensão criada entre ambos, nasce o conceito de Λόγος: a ordem racional que espalha a sua providência (πρόνοια) sobre o mundo e sobre todos os seres.⁶¹

Sopro de vida e alma do mundo,⁶² a esta força se dirigiu Cleantes, em mística e piedosa prece no seu *Hino a Zeus*.⁶³ Jamais os estóicos, até Séneca⁶⁴ e Epicteto, deixaram de fazer coro com Cleantes, cantando a diferentes vozes a força que se ocupa, na regularidade dos seus movimentos, de reger o cosmos.

O matrimónio entronca, assim, nesta ideia de organização cosmológica e também, de certo modo, na ideia da conflagração universal e consequente palingenesia.

⁵⁹ Cf. M. SPANNEUT (1973), *Permanence du Stoïcisme*, Duculot, Gembloux, p. 29. Sobre a questão da liberdade individual e da sua relação com o destino, ver: S. BOBZIENS (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press; D. FREDE, “Stoic Determinism”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, B. Inwood (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 179-205. Sobre o destino, ver: J. B. GOULD (1974), “The Stoic Conception of Fate”, *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 17-32.

⁶⁰ José António SEGURADO E CAMPOS (2007), pp. xxxiv e xxxv.

⁶¹ S.V.F., I, 172-176; 548-551; II, 1106-1126.

⁶² S.V.F., II, 1077

⁶³ S.V.F., I, 537. Veja-se a tradução portuguesa em: Maria Helena da Rocha PEREIRA (2009), *Hélade – Antologia da Cultura Grega*, reimpressão, Guimarães Editores, pp. 444 e 445.

⁶⁴ Na *Ep.* 107, 10-11, Séneca cita, efectivamente, os cinco primeiros versos do hino de Cleantes. Para Séneca, Deus é quem rege o universo inteiro (*De Beneficiis*, 4, 7, 8 e 1); Deus é a base e o fundamento de tudo o que se manifesta no mundo (*Naturales Quaestiones*, 7, 30, 3). Na *Ep.* 58, 28 Séneca refere: “Todo o universo permanece, não porque seja eterno, mas porque está sob a guarda de um ser que o rege. É o obreiro do universo que o conserva.”; “A divindade é que regula tudo, e tudo a rodeia e segue como a um guia ou um chefe.” (*Ep.* 65, 23); “A divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti!” (*Ep.* 41, 1). Sobre os diferentes nomes com que os estóicos em geral designam Deus, Séneca diz que, de facto, os seus nomes são tantos quantos os seus dons: *tot appellationes eius possunt esse quot munera*. (*De Beneficiis*, 4, 7, 2).

Por isso, o homem é, em última análise, chamado a povoar a terra com a sua espécie, de modo a permitir a eterna renovação. O imperativo “crescei e multiplicai-vos” do relato bíblico da criação do mundo parece, de certo modo, ecoar no Pórtico. Além do mais, acresce a necessidade de assegurar o culto dos deuses.⁶⁵

Além de colocar o matrimónio entre os primeiros deveres de ordem cívica e moral, Antípatro analisa em profundidade a natureza da união conjugal, a qual, assente numa nova base ontológica, coincide com um princípio da física. Na verdade, a superioridade da união conjugal sobre outras formas de *φιλία* explica-se pelo axioma da compenetrabilidade dos corpos, isto é, uma simbiose, a ideia de marido e mulher formarem “uma só carne”, uma fusão completa (*κρᾶσις*)⁶⁶. Nesse sentido, desposar uma mulher é, para o homem sábio, tomar para si um *alter ego*; a mulher é a companheira de viagem, solícita ajudante do marido nas necessidades práticas e nas contingências da vida.⁶⁷

Criticando asperamente a tendência de se preferir o celibato à vida conjugal, Antípatro insiste no facto de o matrimónio não constituir qualquer obstáculo à vida filosófica do *sapiens*: o tempo livre (*σχολή*) de que este dispõe, pode e deve ser empregue na actividade política (*τὰ πολιτικὰ ἔργα*), e nisto o *otium* próprio da vida conjugal difere do *otium* dissipador e hedonista, preceituado pela corrente epicurista.⁶⁸

Posto isto, ao congraçar a noção de matrimónio (e entenda-se aquilo que teoricamente o matrimónio deveria ser) com a vida prática, Antípatro torna-se precursor da ideia que, não muito tempo depois, se há-de generalizar e confluir naquele que será o conceito de matrimónio enquanto célula da sociedade, dominando a moral do Ocidente.⁶⁹

O rasto da concepção estóica de matrimónio conduz-nos agora a Roma. A história do estoicismo diz-nos que, desde cedo, o seu campo de acção não se limitava à filosofia; outras eram, com efeito, as esferas em que exercia uma enorme influência: a política, a religião, a literatura e a ciência. E isso foi não só no mundo grego, foi-o

⁶⁵ Ao referir a perpetuidade do culto dos deuses como uma das causas para o homem assegurar a continuidade da sua espécie, Antípatro vai ao encontro da recomendação de Crisipo, segundo a qual o homem deveria casar para não ofender os deuses (Cf. *De Matrimonio*, Frag. 24, p. 111).

⁶⁶ Sobre o princípio de *κρᾶσις*, cf. *S.V.F.*, II, 463-481. A *κρᾶσις* que se opera no matrimónio é semelhante à que se dá com a mistura da água com o vinho, ideia já presente em Platão (*Leis.*, 772b – 774a).

⁶⁷ TORRE (2000), p. 25.

⁶⁸ *S.V.F.*, III, 256, 31 e 257, 10.

⁶⁹ A esse propósito salienta TORRE (2000), p. 28: “Antípatro può essere collocato all’origine di quel processo che intorno al I-II sec. d.C. sfociò in una sorta di *κοινή* sul pensiero matrimoniale, dove confluirono idee di matrice aristotelica e stoica.”

também no mundo romano, embora de um modo diferente, como seguidamente veremos.⁷⁰

Panécio de Rodes (c. 185-109 a.C.) foi acolhido no restrito e conservador Círculo dos Cipiões,⁷¹ chamado possivelmente por Políbio, e, embora lhe sejam atribuídos alguns desvios da ortodoxia estóica, o facto é que se lhe deve o ter desenvolvido a aplicação prática da doutrina ética entre os Romanos.⁷² Outro nome importante é Posidónio de Apameia, mestre de Cícero. Blóssio de Cumas, outro estóico, contribuiu para que se traduzisse em factos concretos o ideal de filantropia pregado pelos mestres do Pórtico, inspirando os Gracos e a reforma agrária.⁷³ O próprio preceptor e conselheiro de Augusto, Atenodoro de Tarso, era um estóico.

Outras figuras do estoicismo romano foram, porém, simplesmente banidas, como é o caso de Lúcio Aneu Cornuto, mandado para o exílio por Nero,⁷⁴ ou Gaio Musónio Rufo,⁷⁵ também ele exilado duas vezes: uma, às ordens de Nero, no seguimento da conjura de Pisão, porque incentivava (*favebat*) o zelo dos jovens (*studia iuvenum*) com os seus *praeceptis sapientiae*⁷⁶ e outra, às ordens de Vespasiano.

O estoicismo encontrava, de facto, em Roma um solo fértil para produzir os seus frutos. Um solo fértil numa época oportuna. Por isso, as razões que terão conduzido ao livre e espontâneo acolhimento da Escola do Pórtico por parte da sociedade romana não são difíceis de ser apontadas.

Ao fazer a apologia do dever, da autodisciplina e da sujeição à ordem natural das coisas, o estoicismo coadunava-se admiravelmente com as antigas virtudes romanas, com o *mos maiorum* e com os seus hábitos conservadores.⁷⁷ Além disso, a insistência na participação cívica e a sua doutrina cosmopolita eram questões que tocavam directamente a mentalidade política e o orgulho do império. Em Roma, o estoicismo,

⁷⁰ Sobre os vários domínios de influência do estoicismo no mundo greco-latino ver: Michel SPANNEUT (1973), “Présence du stoïcisme au monde gréco-romain”, *Permanence du Stoïcisme*, Duculot, Gembloux, pp.103 – 129.

⁷¹ Sobre o Círculo dos Cipiões e, concretamente, sobre a sua relação com o estoicismo, vide P. GRIMAL (1975), *Le Siècle des Scipions*, Paris, sobretudo o Cap. VI.

⁷² Efectivamente, Panécio não acreditava na teoria da *ekpyrosis*. Sobre esta questão vide A. LONG (1986), *Hellenistic Philosophy*, 2ª ed., University of California Press, p. 211.

⁷³ Vide: I. HADOT (1970), “Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques”, *REL*, 47, pp. 133-179.

⁷⁴ DÍON CÁSSIO, 62, 29.

⁷⁵ Vide: C. E. LUTZ, “*Musonius Rufus*: The Roman Socrates”, *Yale Classical Studies*, X, (1947), pp. 3-147.

⁷⁶ TÁCITO, *Annales*, XV, 71, 9.

⁷⁷ As chamadas virtudes romanas estão bem estudadas por Maria Helena da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica – Vol.II Cultura Romana*, 3ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, “Ideias morais e políticas dos Romanos”, pp. 329-436.

pondo, de certo modo, de lado a lógica e a física, incidiu sobretudo na moral. Com efeito, sobre ela assentavam os três pilares, *uirtus*, *fides* e *pietas*, que dominavam a vida familiar, social, económica e militar de Roma.

E é, pois, precisamente no pensamento de Musónio Rufo que deteremos agora a nossa atenção.⁷⁸ O conceito em que funda a sua reflexão sobre o matrimónio é o de *κοινωνία*, entendido como a total comunhão - corpo e alma - do casal, à qual devem presidir dois valores fundamentais para a vida harmoniosa da *οἶκος*: a solicitude (*κηδεμονία*) e a concórdia (*ὁμόνοια*). De facto, onde cada um procura somente o próprio bem, negligenciando o do outro, aí deixa de haver união, tornando-se assim aberto o caminho que conduz à degradação da vida familiar e, em última instância, à dissolução do casamento.

Musónio insiste, por isso, na necessidade de que tal comunhão seja autêntica: na vida do casal deve haver predomínio absoluto do bem comum sobre o bem individual, marido e mulher devem cuidar um do outro, na saúde e na doença e em todas as outras circunstâncias da vida.

Do ponto de vista prático, para casar basta encontrar uma mulher saudável, que não seja nem demasiado bela nem demasiado feia, que seja apta para o trabalho e para a prática da virtude e que possa, acima de tudo - porque essa é a grande finalidade da união conjugal - gerar filhos saudáveis.

O reconhecimento do alto valor do matrimónio, que é definido como a raiz e a razão de ser da casa, da cidade e, no fundo, do género humano, leva a que também Musónio, tal como fizeram Crisipo e Antípatro, condene quer o adultério quer todas as relações ilícitas, as quais constituem, para o homem que as pratica, um acto de profunda injustiça para com a mulher, os filhos e para consigo mesmo. Por isso, são consideradas imorais não só as relações de um pai de família com as suas escravas, como também as relações da senhora com os escravos da sua casa.⁷⁹ A concórdia (*ὁμόνοια*) é, assim, condição essencial para o bom êxito do matrimónio.⁸⁰

De resto, fica claro que mesmo os actos sexuais da vida conjugal são considerados injustos e ilícitos quando têm em vista a mera busca de prazer (*ἡδονὴν θερόμενα ψιλῇν*), e quando a mulher se torna um objecto e não uma

⁷⁸ Socorri-me, fundamentalmente, do artigo de Ilaria RAMELLI (2000), “La temática del matrimonio nello Stoicismo romano: alcune osservazioni”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, 5, pp. 145-162.

⁷⁹ MUSÓNIO RUFO, *Dissertationes*, 12, 65 - 66, O. HENSE (1905), *Musonii Rufi Reliquiae*, Teubner, Lipsiae.

⁸⁰ *idem*, 13B, 69, 7-9.

coadjuvante na obrigação da procriação.⁸¹ Por isso, só são considerados legítimos (νόμιμα) os filhos que nascem de uma relação conforme à justiça (δίκαια).⁸²

A partir disto, compreende-se que Musónio condene a contracepção, a interrupção da gravidez e a exposição de recém-nascidos.⁸³ Tal como um homem que tem muitos amigos é mais forte do que aquele que tem poucos, ou nenhum, assim também o progenitor que tem vários filhos é mais forte do que aquele que tem poucos, ou nenhum.⁸⁴

O matrimónio constitui também um acto de devoção aos deuses, particularmente a Ζεὺς ὁμόγυνος, protector da família. O homem, rodeado de uma família numerosa, cordialmente unida, presta à divindade o mais belo e sincero culto.⁸⁵

Segundo Musónio, os filhos devem ser educados do mesmo modo, porque não há uma virtude própria dos homens nem uma virtude própria das mulheres (οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρὸς, ἄλλαι δὲ γυναικός).⁸⁶ Se ambos devem ser bons, possuir as mesmas virtudes, então devem ser educados do mesmo modo.⁸⁷

Deste pressuposto, resulta uma ideia que, como poderemos ver adiante, será também defendida por Séneca: a *uirtus* tanto está ao alcance dos homens como das mulheres. As esposas são, portanto, convidadas a ser discípulas dos maridos, a cultivar a temperança, a aprender a vencer todas as paixões e, em particular, a ira, a desprezar a morte e a considerar a vida um bem transitório.⁸⁸

Musónio, seguindo a mesma senda de Antípatro, enceta, ainda, uma longa discussão sobre a relação entre a vida matrimonial e a vida filosófica⁸⁹. Será o casamento um impedimento à prática da *uirtus*? Fortemente influenciado pelos cínicos, Musónio retoma célebres *exempla* de filósofos, como Crates, cuja relação com a esposa não constituía entrave à vida filosófica.⁹⁰ Os nomes de Sócrates e de Pitágoras são também referidos como exemplos de homens sábios que contraíram matrimónio. Se o

⁸¹ *idem*, 14, 75 – 75.

⁸² *idem*, 12, 64, 1-4.

⁸³ *idem*, 15a, 77, 1-12.

⁸⁴ *idem*, 15a, 79, 1-3.

⁸⁵ *idem*, 15b, 79, O. HENSE (1905). É interessante observar que esta imagem da família *ideal* é também sugerida por VERGÍLIO, *Georgicae*, II, 523-524: *Interea dulces pendent circum oscula nati/casta pudicitiam servant domus*.

⁸⁶ *idem*, 3, 14, 4-5.

⁸⁷ *idem*, 3, 16, 9-15.

⁸⁸ *idem*, 3, 10, 10 - 11, 20. Cf. n. 11, p. 17.

⁸⁹ *idem*, 14, 70 – 76.

⁹⁰ *idem*, 14, 70, 11- 71, 5.

matrimónio é válido para todos os homens, como não haveria de o ser para o *sapiens*? Afinal, o *sapiens* é melhor, mais justo e mais nobre que os outros homens.⁹¹

Para o entendimento da concepção estoica de matrimónio, e para se compreender melhor o pensamento que Séneca transmitirá na sua obra, parece-me sobremodo importante sublinhar a posição de Musónio Rufo na *Dissertatio* XIV: sendo o σοφός um mestre e guia dos outros homens, agindo ele próprio, e procurando que os outros homens ajam segundo a natureza (κατὰ φύσιν), então o matrimónio, sendo indispensável à sociedade e ao equilíbrio do Estado e ao bem comum, é, evidentemente, um acto conforme à natureza e que o σοφός não deve, portanto, menosprezar.

Um curioso testemunho de Aulo Gélio,⁹² embora à margem da filosofia estoica, dá conta da questão da equacionação do casamento bem como do seu acto enquanto dever cívico. Quinto Metelo Macedónico, que foi censor no ano 131 a.C., ao proferir uma alocução aos Quirites⁹³ exorta-os a contraírem matrimónio de modo a assegurarem descendência legítima: o que está em causa não é a busca do prazer efémero, mas sim a salvação do Estado.

Parece-me justo concluir que, à luz da filosofia estoica, o casamento não só não constitui um impedimento como também é desejável, na medida em que - e nisto a ideia de Musónio, segundo a qual a filosofia consiste na busca contínua, com o auxílio do *logos*, de tudo o que é considerado oportuno e favorável ao homem, entronca na de Antípatro - constitui um excelente exercício para a prática da virtude.⁹⁴

Dá-se, deste modo, uma evolução no que diz respeito à conduta sexual e ao valor do matrimónio: do argumento de Zenão, segundo o qual as relações sexuais não teriam qualquer importância para a avaliação moral do homem, passa-se à veemente condenação do adultério.

⁹¹ *idem*, 14, 76, 1-3.

⁹² AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, I, 6. Segundo os críticos, parece haver, de facto, um equívoco no texto de Aulo Gélio, já que este refere que o discurso foi proferido não por Quinto Metelo Macedónico, mas sim por Quinto Metelo Numídico.

⁹³ Como conta TITO LÍVIO, *Ab Vrbe Condita*, I, 13, 5, no seguimento do célebre episódio do rapto das sabinas, quirites foi o nome dado aos Sabinos que, depois de um tratado de paz, se juntaram aos Romanos, passando a formar uma única comunidade. A etimologia de quirites é uma *vexata quaestio*. R. M. OGILVIE (1979), *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford, Oxford University Press, p. 79 explica que segundo alguns autores (COLUMELA, *Praef.*, 19; FESTO, 304; OVÍDIO, *Fastos*, 2, 475, SÉRVIO, *Ad Aen.* 7, 710 e VARRÃO, *De lingua latina*, 6, 68) a etimologia de quirites deriva de Cures (ou Quires), actual Corverse, a cerca de 40 km a norte de Roma, e capital dos sabinos. Porém, PLUTARCO, *Rómulo*, 29, deriva o termo quirites de *curis*, termo sabino que designa dardo.

⁹⁴ MUSÓNIO RUFO, *Dissertationes*, 14, 76.

CAPÍTULO 2

SÉNECA E O MATRIMÓNIO

CAPÍTULO 2

2.1 CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO

Tempo de grande florescimento nos mais variados domínios, mas também tempo em que começaram a sobrevir as primeiras sombras de decadência da sociedade romana, assim foi a época em que Séneca viveu. Todavia, qualquer tentativa que pretenda sintetizar determinado período histórico ou literário pode revelar-se pouco proficiente se não se tiver presente que muito daquilo que é considerado próprio de uma época mais não é do que o fruto das tendências ou dos problemas que já vêm de trás. É à luz desta ideia que se deve, a meu ver, olhar e compreender o que foi, na cultura romana, o séc. I d. C.¹

Por um lado, do ponto de vista da variedade dos proveitos intelectuais e artísticos, o período do principado sobrepujou, como é sabido, as demais épocas da história da Civilização Romana. Ao nível político, graças ao estabelecimento de um governo estável, Augusto inaugurou um período de grande prosperidade para Roma. Lembremo-nos de que esta é a época da *Pax Augusta*, a época das grandes construções, do desenvolvimento da literatura, do apogeu da arte, do aperfeiçoamento do direito romano. Ao nível social, verifica-se uma tendência crescente para o declínio da escravatura,² em parte graças à influência do estoicismo e à abundância de trabalho livre.³

¹ A este propósito escreve Francisco de OLIVEIRA (2010), “Sociedade e Cultura na Época Augustana”, in: *Sociedade, Poder e Cultura no tempo de Ovídio*, Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (coords.), Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, pp. 11: “A sociedade augustana é o resultado imediato da crise de finais da República, que se estentia da política à literatura, da filosofia ao quotidiano. E os Romanos não ignoraram essa crise, tentaram encontrar respostas várias, em todos os campos onde ela se mostrava.”

² Não se pode falar de escravatura sem se deixar de fazer referência à *Ep.* 47 de Séneca. “*São escravos. Não, são homens. São escravos. Não, são camaradas. São escravos. Não, são amigos mais humildes. São escravos. Não, são companheiros de servidão, se pensares que todos estamos sujeitos aos mesmos golpes da fortuna.*” SENECA, *Ep.* 47, 1. Sobre o pensamento de Séneca em relação à escravatura, vide: E. MATILLA (1971), “La esclavitud en Seneca”, *Eclás*, 15, pp. 115-132; K. R. BRADLEY, “Seneca and Slavery”, in J. G. FITCH (2008), *Seneca*, Oxford University Press, pp. 335-347. Sobre a escravatura na época de Séneca, vide: *idem* (1987), *Slaves and Masters in the Roman Empire: a Study in Social Control*, New York.

³ É naturalmente imensa a bibliografia que pode ser consultada para uma contextualização mais aprofundada desta época da história da Civilização Romana. Desde já, não posso deixar de referir o excelente artigo de Francisco de OLIVEIRA (2010), já referido. Mas, também, Pierre GRIMAL (2009), A

Mas, por outro lado, - muito embora frequentemente se exagerem os factos, - o período do principado foi também uma época de decadência moral. A mais séria e grave acusação moral, que tão frequentemente é referida, diz respeito ao desenvolvimento do gosto pela crueldade. Os simples jogos gímnicos, de origem grega, com exibições atléticas, já não satisfaziam o público;⁴ exigia-se agora que houvesse sangue e que esse sangue fosse derramado à vista de todos. A luta de gladiadores (*ludi gladiatorii*) e o castigo de criminosos, condenados *ad bestias*, em plena arena, tornavam-se assim um espectáculo habitual a que todos, sem excepção, pobres e ricos, assistiam.⁵

A literatura, qual espelho e simultaneamente reflexo da sociedade, constitui, sem dúvida, o melhor meio para se conhecerem os vícios, os defeitos, os costumes, os devaneios e os meandros da vida obscena, mas também, ao invés de tudo isso, os mais altos exemplos de fidelidade e de virtude então praticados pela sociedade romana do século I d.C. É, pois, a partir de alguns exemplos retirados da literatura que pretenderei esboçar o quadro social da época de Séneca.⁶

A família,⁷ célula da sociedade, estava minada nos seus fundamentos. Horácio, que viveu entre 65 e 8 a.C., dá conta da crescente perda de valores que se vinha verificando desde os finais da República e deplora a inexorável degradação dos costumes romanos. O *mos maiorum* tendencialmente desapareceu: a fonte de onde brotou esta calamidade - explica o poeta - foi a profanação do santuário familiar, da

Civilização Romana, Lisboa, Edições 70. Sobre o período augustano e sobre a actuação do *princeps*: Robert ÉTIENNE (1970), *Le Siècle d'Auguste*, Paris; K. GALINSKY (1996), *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton.

⁴ Curiosamente, a ginástica parece não ter sido muito do agrado de Séneca: “A ginástica destinada a desenvolver a musculatura dos braços, do pescoço, do tórax, é uma insensatez totalmente imprópria dum homem de cultura. (...) limita quanto pudeses o volume do teu corpo e dá o máximo espaço à tua alma!” SÉNECA, *Ep.* 15, 2.

⁵ Séneca não foi indiferente a esta questão: “Fui casualmente assistir ao espectáculo do meio-dia, à espera de encontrar algo de ligeiro, de divertido, algo que descansasse os olhares dos homens da vista do sangue humano. Foi o contrário que encontrei: todas as lutas anteriormente realizadas foram actos de misericórdia; a esta hora, sem artificios alguns, o que há são puros homicídios. (...) Muitos espectadores preferem isto aos combates entre pares de gladiadores normais, e favoritos do público. (...) Atiram-se homens aos leões e ursos de manhã aos próprios espectadores ao meio-dia! Os assassinos enfrentam aqueles que os hão-de assassinar, e cada vencedor é reservado para morrer mais tarde. Matam-nos a ferro e fogo. É isto o que se passa nos intervalos do circo.”: SÉNECA, *Ep.* 7, 3-4; “O homem – que para o homem devia ser coisa sagrada – é exposto à morte apenas para servir de divertimento; já era sacrilégio treinar homens para ferirem e ser feridos – agora atiramo-los para o circo nus e inermes, basta-nos a simples morte como espetáculo!”: SÉNECA, *Ep.* 95, 33

⁶ Tudo o que se pretender dizer sobre isto soará sempre redundante e pouco original, se tivermos presente a existência do artigo de Maria Cristina PIMENTEL: “A Sexualidade na Literatura Latina: Algumas Reflexões” *Actas do Colóquio A Sexualidade no Mundo Antigo*, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, (2008), pp.371-382.

⁷ A título de exemplo segue-se alguma indicação bibliográfica: B. RAWSON (ed.), (1986), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, Itaca - New York; Susan DIXON (1992), *The Roman Family*, Baltimore – London; C. FAYER (1994), *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*, I, Roma.

família e da casa. Numa das suas odes, Horácio faz contrastar a austeridade das mães camponesas, que fazem os seus filhos trabalhar duramente a terra, com a falta de vergonha das jovens suas contemporâneas, as quais, descurando a educação dos próprios filhos, se entregam a prazeres imorais.⁸ Numa outra ode, escrita antes de Augusto ter promulgado as leis do casamento, o poeta apela a que surja alguém que reforme os costumes pelas leis.⁹ Sabemos, porém, que as *Odes Romanas* foram escritas em consonância com a política moralizadora de Augusto.

Ora, o que acontecia efectivamente é que, já desde a época republicana, o casamento se tinha tornado, sobretudo entre a nobreza romana, um meio para atingir determinados fins. O amor era pouco relevante para a proficuidade da relação; o que mais interessava era formar alianças entre famílias, consolidar uma posição social, herdar uma fortuna, alcançar um cargo político.¹⁰

Ora, foi neste contexto que Augusto promulgou um pacote legislativo com o objectivo não só de incentivar a natalidade, mas também de mitigar o caos moral em que se encontrava a sociedade, afectada sobretudo pela deterioração dos bons costumes¹¹ A *lex Iulia de maritandis ordinibus*, de 18 a.C., tinha como principal

⁸ “Gerações em culpa fecundas primeiro poluíram/ as núpcias, a família, as casas; desta fonte/ correu a desgraça, que se espalhou/ pela pátria e pelo povo./ Regozija-se a madura virgem ao aprender/ os movimentos das danças jónias, agora já treinada/ na artimanha, desde a tenra infância/ planeando devassos amores.” HORÁCIO, *Odes*, III, 6, 17-24, (tradução de Pedro Braga FALCÃO, (2008), Lisboa, Livros Cotovia, p. 198). Sobre esta ode, vide E. FRAENKEL (1957), *Horace*, Oxford, pp. 285-288; Gorgon WILLIAMS (1969), *The Third Book of Horace's Odes*, Oxford, pp. 62-67 e KENNETH QUINN (1980), *Horace, The Odes*, London, pp. 255-258.

⁹ “Oh, quem quer que deseje pôr um fim/nestas ímpias chacinas e nesta loucura civil,/ se procura que na base de suas estátuas/ gravado seja “Pai das Cidades”/ que ouse refrear a indómita devassidão.” *Idem, ibidem*, 24, 25-29, p. 239.

¹⁰ Como refere GRIMAL (2005), “O casamento era, sobretudo, um meio para formar alianças entre famílias, para estabelecer ou consolidar amizades, para conseguir apoios na cidade.” E ainda: “Em geral, as questões de dinheiro têm uma especial importância nas relações conjugais desta época. O amor, o dinheiro e a ambição são três forças cuja acção concorre para complicar muito as relações entre homens e mulheres, o que explica a fragilidade de casamentos que era fácil romper, bem como a complexidade das intrigas que se emaranham inextricavelmente.” (p.183). E mais à frente: “No fim da República romana, o casamento tinha-se transformado num instrumento político: o poder, que algumas famílias partilhavam entre si, ciosas dos seus privilégios e fortemente decididas a protegê-los contra os intrusos, pertencia àqueles a quem o nascimento ou as alianças das suas *gens* destinavam às magistraturas. Aliás, as uniões eram realizadas apenas com conhecimento de causa e os caprichos do coração não eram de modo nenhum tidos em conta.” (p. 229). Para uma contextualização pormenorizada do casamento romano veja-se: Susan TREGGIARI (1991), *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press.

¹¹ A legislação augustana referente ao casamento está sumamente bem estudada por Leo Ferrero RADISTA, “Augustus' Legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery”, ANRW, II, 13, pp. 278-339; R. VILLERS, “Le mariage envisagé comme institution d'Etat dans le droit classique de Rome”, ANRW, II, 14, pp. 285-301; A. ROMANO (1996) *Matrimonium iustum: valori economici e valori culturali nella storia giuridica del matrimonio*, Napoli; R. LANGLANDS (2006), *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, University Press; Cláudia Afonso TEIXEIRA (2008), “Casamento, adultério e sexualidade no direito romano: o caso particular das *lex Iulia de maritandis ordinibus* e *lex*

objectivo incentivar os membros dos estratos sociais mais elevados (mormente o *ordo senatorius* e o *ordo equester*) a contraírem matrimónio e a procriarem, sancionado a resistência dos celibatários, dos viúvos ou dos divorciados. Assim, aos cidadãos nascidos livres eram proibidos os casamentos com mulheres de má reputação: prostitutas, actrizes e alcoviteiras.

O dever de casar existia para todos os homens entre os vinte e cinco e os sessenta anos, e para todas as mulheres entre os vinte e os cinquenta anos. Viúvas ou divorciadas entre estas idades eram obrigadas a casar. Isentos do dever de casar estavam os homens e as mulheres de condição livre (*ingenui* e *ingenuae*) que geraram pelo menos três filhos legítimos (*ius trium liberorum*). Os privilégios estendiam-se não só à isenção de impostos, mas também à obtenção da cidadania.¹²

As principais sanções da *lex Iulia de maritandis ordinibus* diziam respeito à anulação da capacidade de aquisição e sucessão de bens e aplicavam-se sobretudo aos celibatários (*caelibes*) e aos casados que não tivessem filhos (*orbi*). Os primeiros não podiam adquirir quaisquer bens; os segundos só podiam receber metade dos bens que eventualmente lhes coubessem em herança.¹³

Por seu lado, a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, de 18 ou 17 a.C., definia como crimes de adultério deliberado (*adulterium*) todo e qualquer acto sexual interdito (*stuprum*) praticado com uma mulher casada, com uma virgem, com uma viúva ou com uma mulher divorciada. A falta só era, pois, passível de repressão pública quando cometida com uma mulher de condição livre. Seduzir uma escrava não constituía crime. O marido que surpreendesse a esposa em adultério poderia matá-la (e também agredir, mutilar ou até matar o amante). O marido e o pai da mulher tinham ainda, segundo esta lei, o direito e o dever de acusar a culpada.¹⁴

Assim, à luz da *lex Iulia de adulteriis coercendis*, compreende-se que a obrigatoriedade da fidelidade conjugal apenas existisse para as mulheres. A honra ou a reputação (*fama*) da mulher casada consistia precisamente em não conspurcar com relações adúlteras a fidelidade conjugal.

No entanto, o homem casado poderia ter uma ou mais amantes (*paeleces*), sem que tal situação fosse tida aos olhos da sociedade romana como um crime ou uma

Iulia de adulteriis coercendis”, *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Actas do Colóquio, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, pp. 327-332.

¹² TEIXEIRA (2008), p. 328, n. 5.

¹³ KASER (1999), p. 324.

¹⁴ KASER (1999), p. 327.

afronta aos bons costumes. Mas, apesar disso, note-se, a monogamia continuava a ser a conduta social mais comum. O modelo de virtude feminina era o da *univira*, isto é, o da mulher que apenas tem um marido e que casa uma única vez.¹⁵

A sociedade romana passou então a ter (pelo menos teoricamente) uma “moral do matrimónio”, profundamente ligada a uma “moral cívica.” É curioso verificar que a ideia dos estóicos antigos, segundo a qual o casamento constituía um dever cívico e moral, parecia agora encontrar um fundamento, digamos, jurídico, graças às leis de Augusto. A perspectiva da vida conjugal propendia, com efeito, para ganhar novos contornos: as relações carnavais perdiam a sua tirania; gerar filhos tornava-se um dever; o adultério era condenado; em seu lugar nascia a amizade e a comunhão. Não significa isto, porém, que a legislação de Augusto tivesse na sua essência um cunho estóico.

Para o entendimento das leis matrimoniais de Augusto e, mais particularmente, para a compreensão da sua tentativa de reformação dos costumes, não podemos dissociar a importância dada ao *mos maiorum* de um outro conjunto de valores ou, se se preferir, ideais morais que, embora já presentes na sociedade da época republicana, conheceram um maior desenvolvimento durante o período do principado: a *fides*, a *pietas* e a *uirtus*.¹⁶ Há ainda que ter em consideração um outro factor de suma importância para o entendimento da concepção romana de matrimónio: os princípios deste, mais do que sujeitos à regulamentação jurídica, regiam-se em primeira instância pelos valores morais romanos.¹⁷

Na opinião de Susan TREGGIARI,¹⁸ foi a consciencialização do dever cívico do casamento, bem como a crescente procura de felicidade, que originou um progressivo aumento do número de casamentos legais. Essa consciencialização é, de resto, comprovada por vários testemunhos literários. É sobejamente conhecido o célebre

¹⁵ Curiosamente, confrontando os hábitos dos Germanos com os dos Romanos, Tácito, na *Germania*, XVIII, 1, refere: “Os matrimónios são ali tão severos que não se louvará mais outra parte dos costumes. Com efeito, são quase os únicos bárbaros que se contentam com uma mulher para cada um, exceptuando-se poucos que, não por luxúria, mas pela sua nobreza, são solicitados para muitas núpcias.” Introdução, tradução do latim, notas e glossário por Maria Isabel Rebelo GONÇALVES (2011), Lisboa, Vega, p. 33.

¹⁶ Estes ideais dos romanos formam, segundo Maria Helena da Rocha PEREIRA, “a parte mais significativa do seu legado cultural, a ponto de se poder dizer que o mundo moderno, consciente ou inconsciente, define os seus próprios padrões de comportamento pela adesão ou rejeição daqueles valores.” *Estudos de História da Cultura Clássica – Cultura Romana*, 3ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 331.

¹⁷ KASER (1999), p. 318.

¹⁸ (1991), p. 260.

Elogio de Túria,¹⁹ ou alguns relatos na primeira pessoa como sejam o de Plínio-o-Moço que deixa entrever em algumas das cartas que escreve a Calpúrnia a saudade causada pelo afastamento da esposa.²⁰

No entanto, mau grado a legislação de Augusto e alguns exemplos de casamentos felizes, que a literatura nos deixou, a verdade é que o germen da imoralidade não morrera. A podridão foi estalando debaixo da fina camada de verniz que Augusto aplicou com as suas leis. A legislação matrimonial augustana foi, como é sabido, muito pouco popular e ficou muito aquém de alcançar os objectivos a que se destinava, mesmo o Senado reagiu negativamente, “muito em parte porquanto não deixava de traduzir uma ingerência do Estado no direito privado.”²¹ A promulgação da *lex Papia Poppaea*, em 9 d.C., (aproximadamente vinte e sete anos após a promulgação das primeiras leis matrimoniais) confirma precisamente a impopularidade e até o fracasso destas.

O adultério tornou-se uma prática corrente. Os escritores moralistas e satíricos desta época chamam a atenção para os excessos sexuais, responsáveis pela cada vez maior degradação moral da sociedade. Tácito conta que durante a época de Augusto houve adultérios escandalosos.²² As *illustres ac nobiles feminae* eram, de acordo com o testemunho de Séneca, as mais impudicas: para calcularem os anos tomavam como referência não já o cônsul desse ano mas sim o número de maridos.²³ Chegou-se mesmo ao ponto de muitas delas, depois de separadas, tornarem a casar apenas com o intuito de irritar o marido adúltero.²⁴

Marcial,²⁵ que veio da Hispânia para Roma, e que rapidamente se apercebeu do meio em que se havia inserido, nos seus 12 Livros de *Epigramas* descreveu a vida dissoluta dos cortesãos e das esferas da alta sociedade romana e não deixou de lançar

¹⁹ Túria foi, de facto, um exemplo máximo de fidelidade à moral cívica vigente. De acordo com a sua inscrição funerária (*CIL* VI, 1527), ficamos a saber que, por se ver incapacitada de gerar filhos, se ofereceu voluntariamente para ser substituída por uma mulher fértil. Cf. M. DURRY (1950), *Éloge funèbre d'une matrone romaine*, Paris, CUF.

²⁰ PLÍNIO-O-MOÇO, *Ep.* IV, 19, 5; VII, 5.

²¹ TEIXEIRA (2008), p. 328.

²² TÁCITO, *Historiae*, I, 2, 3.

²³ *Numquid iam ulla repudio erubescit, postquam illustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero sed maritorum annos suos computat et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii?* SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 2.

²⁴ Sobre esta questão, vide: M. HUMBERT (1972), *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano.

²⁵ Marco Valério Marcial nasceu entre o ano 38 e o ano 41, em Bílbilis, na Hispânia Tarraconense, perto da actual Calatayud, e morreu muito provavelmente na sua terra natal entre 102 e 104 d. C.. Sobre a sua vida e obra veja-se, por exemplo, a «Introdução Geral» de Maria Cristina PIMENTEL à tradução portuguesa da obra de Marcial, Vol. I, tradução de José Luís Brandão *et alii*, Lisboa, Edições 70, 2000, pp. 9-23.

farpas a quem ridicularizava as leis de Augusto, repostas por Domiciano, posteriormente. Telesila é um caso emblemático: em trinta dias casou dez vezes.²⁶ Esta realidade de uma mulher possuir vários maridos tornou-se tão banal a ponto de Marcial a ridicularizar: *omnia solus habes, hoc me puta velle negare,/ uxorem sed habes, Candide, cum populo*.²⁷

A facilidade com que se realizavam os divórcios levou a que a mulher, sobretudo a mulher da classe alta, aspirasse a uma liberdade cada vez maior. Numa sociedade dirigida e pensada por homens e que relegava a mulher para um plano secundário, tal atitude afigura-se perfeitamente justificável. A independência desejada deveria, por conseguinte, libertar a mulher do jugo masculino, sobretudo dos constrangimentos à sua liberdade sexual. Nesse sentido, a prática do casamento *sine manu* generalizou-se, proporcionando à mulher uma maior facilidade de se divorciar.²⁸

Segundo GUERRI,²⁹ a *psicologia* da mulher e a tenra idade com que esta contraía matrimónio explicam, em parte, a nova mentalidade e a tentativa de emancipação do sexo feminino. Com efeito, a legislação romana definia como idades legais mínimas para o matrimónio, doze anos para as mulheres e catorze para os homens.³⁰ Apesar de haver registos de casamentos de meninas impúberes, a tendência era para que os casamentos dos estratos sociais dominantes se realizassem entre os treze e os dezasseis anos; em alguns casos aguardava-se pelos vinte anos.³¹ As mulheres das classes inferiores casavam por volta dos vinte anos.

Caso emblemático de um casamento precoce é o de Júlia, filha de Augusto e segunda mulher de Tibério, que terá casado pela primeira vez com apenas quinze anos,³² e que, segundo o testemunho de Séneca, multiplicava não só as relações adúlteras, mas também os encontros fortuitos, correndo pela cidade para participar em

²⁶ MARCIAL, *Epigramas*, VI, 7.

²⁷ MARCIAL, *Epigramas*, III, 26, v. 5 e s.

²⁸ “Entre as razões aduzidas para a facilidade do divórcio, encontra-se o facto de o casamento *sine manu*, que constituía a forma de matrimónio dominante entre as famílias de estrato social e económico mais elevado, facultar à mulher um certo poder económico, na medida em que a sua propriedade não transitava para o controle absoluto do marido e da sua família.” TEIXEIRA (2008), p. 327, n. 1. Sobre os vários tipos de matrimónio romano *vide infra* p. 39, n. 37.

²⁹ Elena Conde GUERRI (1979), *La Sociedad Romana en Seneca*, Departamento de Publicaciones – Universidad de Murcia p. 286.

³⁰ Tácito casou com Júlia, filha de Agricola, pouco depois de esta ter completado doze anos. Nero terá desposado Octávia, filha de Cláudio, com a mesma idade.

³¹ Danielle GOUREVITCH e Marie-Thérèse RAEPSAET-CHALIER (2001), *La Femme dans la Rome Antique*, Paris, Hachette Littératures, (tradução portuguesa: *A Mulher na Roma Antiga*, tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa, Livros do Brasil, 2005), p. 87; M. DURRY, “Le mariage des filles impubères à Rome”, *REL*, XLVII, 1969, pp. 17-41.

³² TÁCITO, *Annales*, XII, 58; XIV, 64.

orgias, com o objectivo de afirmar a sua independência, não obstante a repressão do *princeps*.³³ A verdade, porém, e contrariamente à ideia generalizada segundo a qual a mulher romana do séc. I d.C. via sufocados os seus direitos (à excepção das escravas, libertas e simples mulheres da plebe), é que esta gozava de uma certa independência e emancipação.³⁴

A mulher,³⁵ apesar de ocupar uma posição de suma importância no seio familiar, a *mater*, cuja predominância transparece no próprio nome do casamento - o *matrimonium* -,³⁶ e apesar de se encontrar teoricamente numa situação de dependência legal, isto é, dependente ou do marido ou do próprio pai,³⁷ veio a perder gradualmente a sua dignidade. Elucidativo, a este propósito, é o testemunho de Séneca, na *Ep.* 95, que nos dá informações precisas sobre a vida desregrada de algumas mulheres que se deixavam levar por toda a espécie de vícios e excessos.³⁸

³³ *Diuus Augustus filiam ultra in pudicitiae maledictum in pudicam relegavit et flagitia principalis domus in publicum emisit: admissos gregatim adulteros, pererratam nocturnis comissionibus ciuitatem, forum ipsum ac rostra, ex quibus pater legem de adulteriis tulerat, filiae in stupra placuisse, ad cottidianum ad Marsyam concursum, cum ex adultera in quaestuarium uersa ius omnis licentiae sub ignoto adultero peteret.* SÉNECA, *De Beneficiis*, VI, 32.

³⁴ “Los documentos conservados que hablan sobre la mujer de años júlio-claudios evidencian, a pesar de todo, que aquella no estaba tan postergada ni tan sometida al varón y a unos estrechos moldes sociales condicionados por una rígida tradición republicana.”: GUERRI (1979), p. 264.

³⁵ Existe, hoje, abundante bibliografia sobre a mulher na Roma Antiga: Susan DIXON (2001), *Reading Roman Women*, Londres, Duckworth; Danielle GOUREVITCH e Marie-Thérèse RAEPSAET-CHALIER (2001); J.P.BALDSON (1981), *Roman Women: Greece & Rome*, 28.2, pp. 193-212; P.S.PANTEL (1993), *História das mulheres*, vol. I, «A Antiguidade», Lisboa, Edições Afrontamento, (título original *Storia delle Donne*, 1990), sobretudo pp. 127-199 e 351-407; Danielle GOUREVITCH (1985), *L'Émancipation féminine à Rome: mythe ou réalité?*, Liège; E. FANTHAM *et aliae* (1995), *Women in classical world: image and text*, New York and Oxford, Oxford University Press, especialmente pp. 207-329; N. BOELS-JANSSEN, (1996), “L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matrimoniaux: sens et formulation”, *REL*, 74, pp. 47-66; R. A. BAUMAN (1992), *Women and politics in Ancient Rome*, London – New York, 1992.

³⁶ Devemos a E. BENVENISTE (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, p. 243, o ter mostrado a singularidade do termo latino *matrimonium*, que significa “condição legal de *mater*”; o casamento é o estado de mãe ao qual se destina uma rapariga. A ideia implícita é a de que um homem casa com uma mulher, *ducere in matrimonium*, para legalmente dela obter filhos.

³⁷ No que diz respeito ao matrimónio legal (*matrimonium iustum*), que assegurava a legitimidade dos filhos e que constituía um dos direitos do cidadão romano (*ius conubii*), a jurisprudência romana distinguia dois “estados” de dependência legal da mulher: o casamento *sine manu*, no qual a mulher permanecia sob a autoridade do pai, mas casava e podia livremente possuir e administrar os seus bens; e o casamento *cum manu*, que implicava que a mulher se libertasse totalmente da *patria potestas*, passando a depender unicamente do marido. Sobre esta questão veja-se mais em pormenor o capítulo «Nos laços do matrimónio», Danielle GOUREVITCH e Marie-Thérèse RAEPSAET-CHALIER, (2001) pp. 66-68.

³⁸ “ (...) ora, hoje vêmo-las sem cabelo e com gota nos pés! Não que a natureza das mulheres sofresse alguma mutação. Só que foi ultrapassada, e, como elas se igualaram aos homens em matéria de excessos, passaram a sofrer dos mesmos distúrbios físicos que os homens. Não fazem menores noitadas nem bebem menos vinho do que eles; no consumo de óleo e de vinho rivalizam plenamente com os homens. Tal como eles, restituem pela boca as iguarias que o estômago rejeita e aliviam-se, vomitando (...). Em matéria sensual também em nada cedem aos homens: elas que só nasceram para ser passivas (possam os deuses e deusas castigá-las como merecem!), tão longe se aventuram na via da licenciosidade que agora, como os homens, são elas quem desempenha o papel activo! (...) Elas perderam as regalias

A prática da prostituição³⁹ chegou até aos círculos mais elevados. A imperatriz Valéria Messalina, mulher de Cláudio, ou Livila e Agripina, irmãs de Calígula - exemplos sobejamente conhecidos, - aparecem associadas a esta prática: aquela por se tornar, pelos seus méritos, numa das mais famosas prostitutas de Roma;⁴⁰ estas por exercerem o seu ofício num “bordel imperial”, situado numa ala lateral do palácio.⁴¹ Mas a prostituição grassou por todas as classes sociais; o número de prostitutas provenientes de estratos sociais mais baixos era naturalmente superior ao número daquelas que pertenciam à aristocracia.

A prostituta exercia, por norma, a sua actividade em lupanares ou em estabelecimentos semelhantes, pagando ao *leno* (proxeneta) uma percentagem do seu rendimento pelo aluguer do respectivo quarto. Outras, porém, exerciam o ofício de noite (ou até, em alguns casos, à clara luz do dia) à porta de lojas, padarias ou barbearias, como nos conta Marcial.⁴² Ovídio, que pretendeu oferecer aos seus leitores um verdadeiro roteiro amoroso de Roma, dá algumas pistas sobre os locais mais frequentados por mulheres fáceis de todas as idades.⁴³

Na origem da proliferação desta actividade parece estar uma suposta tentativa generalizada de emancipação da mulher contra a limitação da sua liberdade sexual, de modo a escapar ao castigo de adultério que havia sido promulgado por Augusto na *Lex Iulia de adulteriis coercendis*.⁴⁴ Convém, no entanto, ter presente que, na sociedade

próprias do seu sexo e, renunciando à feminilidade, viram-se condenadas à moléstia dos homens.” SÉNECA, *Ep.* 95, 20-21.

³⁹ A questão da prostituição na Roma Antiga está bem estudada. Veja-se por exemplo: V. VANOYEKE (1990), *La Prostitution en Grèce et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres; T.A. MAC GINN (1998), *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, New York/ Oxford.

⁴⁰ JUVENAL, *Sátira* VI, 115-132: Messalina saía do bordel *lassata uiris necdum satiata* (v. 130); SÉNECA, *Apocolocyntosis*, 11.

⁴¹ SUETÓNIO, *Calígula*, 41.

⁴² MARCIAL, *Epigramas*, II, 17.

⁴³ “Basta passeares com vagar à sombra do pórtico de Pompeio,/ (...) ou no lugar onde a mãe acrescentou à dádiva de seu filho a sua dádiva [pórtico de Octávia] (...) nem deves evitar o pórtico repleto de quadros antigos,/ que herda de quem inspirou o nome de Lívia, / ou esse outro, onde estão aquelas que ousaram aprontar a morte se seus primos.” OVÍDIO, *Arte de amar*, I, 67-74, tradução de Carlos Ascenso ANDRÉ (2006¹), Livros Cotovia, Lisboa, p. 31. Veja-se também: Nuno Simões RODRIGUES (2008), “Nas margens da sexualidade em Roma: do *lupanar* à *lupa* – geografia da prostituição em Roma” in: *Actas do Colóquio A Sexualidade no Mundo Antigo*, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, pp. 349-370 e J.-N. ROBERT (1994), *Les plaisirs à Rome*, Paris, Payot.

⁴⁴ Cf. Maria Ángeles López BLANCO (1998), “La perdida de la dignidad: la prostitución femenina en la Roma imperial”, *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Carmen Alfaro Giner e Alejandro Noguera Borel (eds.) Sema, Valencia, pp. 117-125.

romana, o recurso à prostituta por parte do homem não era objecto de reprovação: rico ou pobre, imperador ou simples serviçal, todos a elas recorriam.⁴⁵

O concubinato, *concubinatus*, muito embora nunca tivesse sido considerado causa de desonra em nenhuma época da história de Roma, constitui também um entrave à dignificação da mulher e, principalmente, à morigeração dos costumes. Trata-se de uma relação extra marital, de um homem que não pretende casar com a sua *concubina* ou, noutros casos, de uma relação monogâmica entre um cidadão e uma mulher que ele não pode desposar, entre um soldado e uma mulher ou entre dois indivíduos libertos.⁴⁶ Trata-se, quer num quer noutro caso, de uma relação que, embora pretenda reproduzir o esquema da relação conjugal, não tem qualquer fundamento legal ou jurídico. Horácio, para desculpar um tal Xântias de Fócide, apaixonado pela sua serva, cita o exemplo de Briseide e Aquiles, da *Ilíada*.⁴⁷

Com o decorrer do tempo, já durante o Principado, o concubinato tornou-se uma prática generalizada: um imperador, um governador, um homem rico, todos eles poderiam ter uma ou mais concubinas sem que a sociedade visse nisso uma atitude de deboche. Marcial, ridicularizando o concubinato, refere que a relação de um homem com uma ou mais escravas pode até ser uma boa alternativa ao casamento.⁴⁸

Juvenal,⁴⁹ embora pertencente a uma época posterior a Séneca, mas cuja obra não deixa de ser por isso menos importante para a compreensão do contexto social da Roma pagã do séc. I d.C., vai mais longe e critica virulentamente a degenerescência moral dessa mesma sociedade, cada vez mais podre, denunciando implacavelmente a corrompida existência dos ricos e dos poderosos. Embora o estilo satírico implique por

⁴⁵ J. Eslava GALÁN (1989), *Roma de los Césares*, Barcelona, p. 180. E ainda o testemunho de HORÁCIO, *Sátira* I, 2-31 e 119-134.

⁴⁶ Géraldine PUCCINI- DELBEY (2010), *A Vida Sexual na Roma Antiga*, (trad. Tiago Albuquerque Marques), Edições Texto e Grafia, Lisboa, p. 79.

⁴⁷ “Não te envergonhes, Xântias de Fócide,/ por amares uma escrava: já antes de ti Briseide,/ serva de nívea cor, do arrogante Aquiles/ o coração conquistou.” HORÁCIO, *Odes*, II, 4, 1-4. Tradução de Pedro Braga Falcão, *op. cit.* p. 135.

⁴⁸ “Quirinal não acha necessário ter esposa, / embora queira ter filhos; e encontrou/ a forma de resolver o problema: fode as escravas/ e enche a mansão e os campos de servos cavaleiros em casa nascidos./ Quirinal é um verdadeiro *pater familiae*.” MARCIAL, I, 84. Tradução de José Luís Brandão, *Marcial – Epigramas*, vol. I, Lisboa, Edições 70, p. 83.

⁴⁹ Sabe-se relativamente pouco sobre a vida de Décimo Júnio Juvenal, o último grande poeta da Roma pagã e também o último poeta satírico da Antiguidade. Aponta-se o ano 60 como hipotética data do seu nascimento. Terá morrido depois de 127. Curiosamente, há quem tente ver na sua obra alguns indícios que o tornem próximo dos estóicos: Joseph HELLEGOUARCH (1993), “Juvénal et le Stoïcisme”, in: *Valeurs dans le Stoïcisme. Du Portique à nos jours – Mélanges en l’honneur de M. le Doyenne Spaneut*, Presses Universitaires de Lille, pp. 31-42; J. WAGENINGEN, “Seneca et Juvenalis”, *Mnemosyne*, 54 (1917). Supõe-se que Juvenal terá conhecido o *De Matrimonio*: Ilara RAMELLI (2000), p. 155; Neil ADKIN (2000), “Jerome, Seneca, Juvenal”, in: *Revue Belge de philologie et d’histoire*, Tome 78, fasc. 1, pp. 119-128.

natureza algumas perspectivas de exagero, CITRONI⁵⁰ lembra que “a verdade moral proposta por Juvenal apresenta-se com uma respeitabilidade indiscutível na medida em que, além de não remeter para a experiência moral de um determinado indivíduo ou de um círculo, se não escudava nas propostas de uma das muitas escolas filosóficas, como fora o caso de Pérsio”

“Casa e verás” é, digamos, o mote da célebre *Sátira* VI - a mais extensa de todas e a que mais nos interessa. Nesta sátira Juvenal estigmatiza a depravação das mulheres; a primitiva inocência da idade de prata deu lugar ao adultério. Trata-se, na verdade, de um catálogo dos vícios das mulheres romanas. O intento do autor é o de persuadir Póstumo, seu amigo, a não contrair matrimónio porque a deusa *Pudicitia* fugiu de Roma sem deixar rasto. (vv. 20-37). A corrupção reina dentro das casas; as mulheres procuram os eunucos para não terem de abortar, outras procuram os actores cómicos e os cantores (vv. 366-397); só as que são pobres é que têm filhos; as ricas abortam (v. 592 e ss.). É o caso de Júlia, sobrinha de Domiciano, obrigada a satisfazer os desejos incestuosos do tio e a ter de expulsar do seu fecundo útero pedaços de carne semelhantes ao tio.⁵¹

É certo que tanto exaspero em relação às mulheres pode evidenciar uma certa misoginia, mas, no fundo, Juvenal teria razões para satirizar.⁵²

⁵⁰ M. CITRONI et alii (2006). *Literatura de Roma Antiga*, trad. de Isaías Hipólito e de Margarida Miranda (a partir do original *Letteratura di Roma Antica*, de 1997), Lisboa, FCG, p. 955.

⁵¹ JUVENAL, *Sátira* II, 32-33.

⁵² Vide: J. GÉRARD (1976) *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres; e R. MARACHE, (1989), “Juvénal – peintre de la société de son temps”, *ANRW*, II, 33, 1, pp. 592-639; S. H. BRAUND (1992), “Juvenal misogynist or misogynist”, *J.R.S.*, 82, pp. 71-86;

2.2 SÉNECA, MESTRE E DISCÍPULO DO PÓRTICO

Para além da contextualização política e social da época em que foi escrito o *De Matrimonio*, deverá também considerar-se a figura do seu autor. Político, advogado, orador, filósofo, preceptor; que têm, pois, a dizer-nos estas várias facetas do mesmo homem? De que modo Séneca harmonizou e reelaborou o material da doutrina estoica em função da sua própria experiência de vida e da realidade da sociedade romana?

A reflexão sobre tais interrogações levar-nos-á a compreender mais cabalmente o contexto de elaboração do *De Matrimonio*. Apesar de não pretender deter-me exaustivamente na biografia de Séneca - sobejamente tratada⁵³ - nem numa análise pormenorizada da sua obra, haverá, contudo, alguns aspectos, quer de uma, quer de outra, que forçosamente deverão ser mencionados. Como tal, tomemos como ponto de partida para a nossa reflexão as seguintes palavras de Pierre GRIMAL:

“Sorti d’une famille qui n’avait d’autre ambition que de servir, dévoué au régime impérial, comme tous les provinciaux, qui lui devaient tout, Sénèque aimait passionnément la vie politique. Il était profondément ambitieux, et il lutta toute sa vie pour avoir le droit de se consacrer au service de la Cité. Mais, en même temps, il était doué d’une vie intérieure intense. Il était fasciné par rechercher dans la philosophie comme une véritable initiation mystique et il est certain que son choix du Stoïcisme fut moins dicté par sa raison que par son coeur.”⁵⁴

⁵³ O primeiro grande estudo biográfico de Séneca é o de René WALTZ (1909), *Vie de Sénèque*, Paris, eventualmente já desaconselhado, devido à sua longevidade. Dada a extensão da bibliografia sobre Séneca, refiro aqui apenas alguns títulos: I. LANA (1955), *Lucio Anneo Seneca*, Torino; Pierre AUBENQUE e Jean-Marie ANDRÉ (1964), *Sénèque*, Paris; Pierre GRIMAL, (1966³), *Sénèque, Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, Paris, PUF; Manuel ANTUNES (1973), “Séneca, filósofo da condição humana”, *Grandes contemporâneos*, Lisboa, Editorial Verbo, p. 18 (reimp. de um artigo publicado na revista *Brotéria*, Outubro, 1965, pp. 334-341); Miriam T. GRIFFIN (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford; Mireille ARMISEN-MARCHETTI, (1989), *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris; Pierre GRIMAL (1989), «Sénèque et le Stoïcisme Romain», ANRW, II, 36. 3, pp. 1962-1992; George W. M. HARRISON (2000), *Seneca in Performance*, London, Duckworth; Maria Cristina PIMENTEL (2000), *Séneca*, Editorial Inquérito, Mem Martins; María ZAMBRANO (2002), Madrid, Siruela; P. VEYNE (2007), *Sénèque – Une introduction*, Paris, Éditions Tallandier; J. G. FITCH (2008), *Seneca*, Oxford University Press.

⁵⁴ GRIMAL (1966³), p. 34 e 35.

Séneca amava a vida política. Era profundamente ambicioso e, sublinhe-se, dotado de uma intensa vida interior. É, com efeito, à luz destas três considerações que melhor podemos entender o seu percurso, a sua vida e a sua obra.

A sua presença, mais ou menos constante, nas cortes de Calígula, Cláudio e Nero e o facto de ter sido preceptor deste último, comprovam o ideal já ambicionado por Platão, tão do agrado dos estóicos, e mais tarde posto em prática por Marco Aurélio, de o *filósofo* assegurar a governação da cidade (ou do império).⁵⁵ É por isso que a sua obra de teor filosófico se orienta particularmente para questões concretas da vida quotidiana.

A primeira consideração a ter em conta sobre a obra de Séneca diz respeito à clareza do seu pensamento. De facto, o seu pensamento é nítido e não necessita de ser desvendado, como acontece com o pensamento dos estóicos antigos; o que Séneca tem a dizer, di-lo clara e abertamente, tendo sempre como objectivo derradeiro alcançar a verdadeira sabedoria e meditar nas coisas da condição humana. Por essa razão, as subtilezas retóricas parecem não terem sido muito do seu agrado; a seriedade das questões sobre as quais reflecte não podia estar sujeita às subtilezas e aos malabarismos da arte oratória.

Por outro lado, sendo discípulo da Escola do Pórtico, e demarcando-se convictamente dos seguidores de Epicuro,⁵⁶ Séneca reserva para si um certo espaço de independência de espírito e, conseqüentemente, de pensamento;⁵⁷ não se considera um escravo da sua Escola.⁵⁸

A Lógica, à qual os estóicos antigos tanta importância atribuíam, para Séneca, deve deixar os malabarismos que nada significam e servir para o que deve servir:

⁵⁵ “É que nós, estóicos, não confiamos os nossos adeptos nem ao serviço de qualquer Estado, nem para sempre, nem indiscriminadamente. Mais ainda, quando nós atribuímos ao sábio o único Estado digno dele – ou seja, o Universo! –, o sábio, embora levando uma vida retirada, nem por isso passa a situar-se à margem do Estado.” SÉNECA, *Ep.* 68, 2. Sobre a participação do *sapiens* na vida pública, veja-se o que ficou dito na p. 14.

⁵⁶ *Itaque non ab Epicuro impulsus luxuriantur, sed utiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt ubi audiant laudari uoluptatem. Nec aestimant uoluptas illa Epicuri — ita enim mehercules sentio - quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum aduolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac uelamentum.* SÉNECA, *De Vita Beata*, XII, 4; *Quidni in actu sit, cum ipse dicat Epicurus aliquando se recessurum a uoluptate, dolorem etiam adpetiturum, si aut uoluptati imminet paenitentia aut dolor minor pro grauiore sumetur?* SÉNECA, *De Otio*, VII, 3.

⁵⁷ “Sénèque veut être un disciple du Portique, et, sur ce point, ses déclarations ne varient pas. Mais il veut être, nous l’avons dit, un disciple indépendant constructif”: GRIMAL (1989), “Sénèque et le Stoïcisme Romain”, ANRW, II, 36.3, p. 1965.

⁵⁸ GRIMAL (1966³), p. 40.

distinguir o certo do errado.⁵⁹ O estoicismo sempre rejeitou tudo o que não passasse de eloquência balofa, de ruído, de artifício.⁶⁰ Acima de tudo está o homem, - *homo sacra res homini*,⁶¹ como referiu, - a imanente reflexão sobre a sua condição, sobre as contingências quer físicas quer espirituais que o envolvem ao longo da vida, dificuldades fatais, inevitáveis e, por vezes, absurdas (como a dor, o sofrimento ou a morte), contra as quais o homem só pode lutar de uma única maneira: aceitando-as.

O caminho para se alcançar essa espécie de resignação, a *tranquillitas animi*, - o estado de ἀπάθεια - é só um: o da Razão, isto é, vivendo de acordo com a natureza. Essa máxima, *sequi naturam*,⁶² não é, de resto, nova na literatura latina. O *uir sapiens* será pois aquele que, superando todas as dificuldades com que depara e afastando de si os *uitia*, almeja uma *uita beata*.⁶³ E já que *cotidie morimur*, o homem deverá praticar uma espécie de pessimismo estratégico, estar preparado para tudo, para o melhor e para o pior,⁶⁴ porque “nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último.”⁶⁵

Com efeito, um dos tópicos mais recorrentes em toda a obra conservada de Sêneca é precisamente a *meditatio mortis*. Sendo a morte um dos principais receios do homem, Sêneca não deixou de sobre ela reflectir. A morte é o não ser.⁶⁶ Logo, não há razão para a temer. “Se *não ser* implica sofrimento, então necessariamente nós sofreremos antes de virmos a este mundo; ora, na realidade não há dor alguma antes do nascimento.”⁶⁷ A reflexão sobre a morte sempre foi uma questão cara aos estóicos, mas Sêneca aprofundou-a de um modo quase exaustivo. Não terá tido a sua própria

⁵⁹ De resto, são vários os passos das *Cartas a Lucílio* em que Sêneca enjeita nitidamente a lógica pela lógica: “Mas gastaram tempo imenso em jogos de palavras, em discussões capciosas que aguçam inutilmente o engenho. Construímos argumentos tortuosos, empregamos termos de significação ambígua, finalmente desatamos toda a trama (...) O que devemos procurar, com todas as forças, é o modo de nos não deixarmos enganar pelas coisas, e não pelas palavras.” *Ep.* 45, 5; “Meu caro Lucílio, subtrai-te quanto possível a essas subtilidades, a essas argúcias dos filósofos. A boa formação do espírito convém a clareza e a simplicidade.” *Ep.* 48, 12; “Nada será mais prejudicial a quem tem propósitos elevados do que a falaciosa subtilidade da dialéctica.” *Ep.* 49, 12; “Fiquei matutando desde ontem no que é que pode ter levado pensadores profundos a apresentarem demonstrações ridículas e confusas para questões da máxima importância, demonstrações que, embora conformes à verdade, têm todo o ar de mentiras.” *Ep.* 83, 8.

⁶⁰ CAMPOS (2007), p. xviii.

⁶¹ SENECA, *Ep.* 95, 33.

⁶² SENECA, *Ep.* 5, 4.

⁶³ “O sábio, porém, sempre alerta, sempre pronto a responder a qualquer assalto, não recuará um passo mesmo que sobre ele caiam a pobreza, a desgraça, a ignomínia ou a dor; impertérrito, o sábio affrontará estes males, passará pelo meio deles.” SENECA, *Ep.* 59, 9.

⁶⁴ “Por isso mesmo nós, estóicos, nunca nos devemos deixar apanhar de improviso. O nosso espírito deve prever todas as circunstâncias, deve pensar não no que sucede habitualmente, mas em *tudo* quanto pode vir a suceder. (...) Que a nossa alma, portanto, se habitue a entender e a suportar o seu destino, a saber que nada é interdito à fortuna” SENECA, *Ep.* 91, 4 e 15.

⁶⁵ SENECA, *Ep.* 4, 3.

⁶⁶ *Mors est non esse*. SENECA, *Ep.* 54, 4.

⁶⁷ SENECA, *Ep.* 54, 5.

experiência pessoal alguma influência numa tão aprofundada reflexão sobre a morte? Não é ocasião para aprofundar tal questão, mas basta ter presente o facto de o filósofo ter visto de perto a morte de tantos e tantos homens anónimos (e também conhecidos) que sucumbiram às mãos de quem detinha o poder, o *princeps*. Por outro lado, factor que porventura poderá ter pesado no incessante apelo à *meditatio mortis*, poderá ter sido a frágil saúde do próprio filósofo. Daí o permanente aviso de que o homem deve estar sempre preparado para o seu último momento. Todavia, o importante não é a morte em si, mas sim a maneira como se morre, isto é, dignamente. Por isso, Sócrates e Catão são exemplos que amiúde Séneca lembra a Lucílio.

Em consonância com a *meditatio mortis* está a questão da fragilidade da vida humana, à qual Séneca também não foi indiferente. “Que é o homem? Um vaso que se quebrará ao mais pequeno choque, ao mais pequeno abalo. (...) Um corpo fraco e nu, sem defesa natural, incapaz de passar sem a ajuda do outro, arremessado a todos os ultrajes da fortuna.”⁶⁸

Consciente de que não vivemos um dia a mais mas sim um dia a menos, a vida, para Séneca, deve ser uma contínua aprendizagem. A filosofia mais não é do que o *studium uirtutis*, guia para se levar uma vida honesta, feliz, contemplativa e, ao mesmo tempo, e sem contradição, activa e empenhada:

“Séneca nunca foi muito dado, pelo menos como escritor, à exposição de teorias desligadas da realidade; bem ao contrário, a teoria sempre lhe interessou apenas na medida em que era susceptível de aplicação, em que podia ser interiorizada e moldar de forma indelével a conduta do homem.”⁶⁹

Mas, no fundo, o que parece trazer tanta clareza à sua filosofia é o facto de ela propor (aos seus contemporâneos e a nós também, se o quisermos) algo que se não quer aceitar, algo que se pretende arredar, como um remédio amargo que custa tomar, mas que sabemos que nos cura.

Séneca é, pois, um mediador. Mediador entre a teoria filosófica e a vida prática do dia-a-dia, entre a fé no Λόγος, princípio de todas as coisas, e a acção humana;

⁶⁸ *Quid est homo? Quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu. (...) Imbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens, ad omnes fortunae contumelias proiectum.* SÉNECA, *Consolatio ad Marciam*, 11, 3-5.

⁶⁹ CAMPOS (2007), p.xiii.

“psicólogo e moralista, metafísico do acontecer humano e director de consciência.”⁷⁰ Por isso, como ele próprio refere, a função do *sapiens* assemelha-se à do médico.⁷¹ É à luz destas ideias que se compreendem algumas das suas obras.

A *Consolatio ad Marciam*, escrita no ano 40, parece ser precisamente a receita de um médico prescrita ao paciente que sofreu a perda de um ente-querido, neste caso Márcia, filha do senador e historiador Cremúcio Cordo que perdeu o seu filho. É a filosofia compadecida da dor humana.⁷²

Alguns anos depois de Cláudio ter subido ao poder, em 41, e de ter dado provas do seu carácter depravado e malévolos, Séneca escreve o *De Ira*, diálogo⁷³ dedicado a seu irmão Aneu Novato.⁷⁴ Nesta obra, em três livros, faz ver que a *ira* é o pior dos *uitia*, uma espécie de doença da alma, causada por uma irracionalidade descontrolada e que traz inevitavelmente consigo todos os outros *uitia*. Quem detém o poder deve exercê-lo de forma responsável e racional, agindo sempre preventivamente contra os próprios excessos e impulsos. O *sapiens*, por sua vez, também jamais deve consentir qualquer impulso colérico, mas antes reprimi-lo com a razão.

Vemos, pois, o quão evidente e directa é a intenção de Séneca junto do *princeps*. Mas de pouco terão servido a Cláudio tão ajuizados conselhos, já que pouco tempo depois desponta a intriga que há-de relegar Séneca para o exílio na Córsega. Deste período datam três escritos consolatórios: a *Consolatio ad Helviam matrem* e a *Consolatio ad Polybium*.

Regressado do exílio, Séneca escreve, em 49, o *De Breuitate Vitae*. Neste diálogo, exorta Pompeio Paulino a pôr termo aos compromissos públicos que o impedem de abraçar a verdadeira sabedoria. As mentes ocupadas não têm tempo para pensar no passado nem se importam com o futuro. Pelo contrário, as mentes seguras dos que desejam alcançar a *uirtus* podem percorrer sem receio todas as fases da vida, porque não podem arrepender-se do que fizeram no passado nem anseiam o futuro, e porque

⁷⁰ ANTUNES (1973), p. 16.

⁷¹ *Placidus itaque sapiens et aequus erroribus, non hostis sed corrector peccantium, hoc cotidie procedit animo: 'multi mihi occurrent uino dediti, multi libidinosi, multi ingrati, multi auari, multi furiis ambitionis agitati.' Omnia ista tam propitius aspiciet quam aegros suos medicus.* SÉNECA, *De Ira*, II, 10, 7; e *De Constantia Sapientis*, XIII, 2.

⁷² Expressão da autoria de ZAMBRANO (2002), p. 35.

⁷³ Como é sabido, deve-se a QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, X, 1, 129, a designação de diálogos referente aos tratados filosóficos de Séneca. É, porém, evidente que estes escritos de Séneca fogem ao estilo do diálogo filosófico praticado durante a Antiguidade, mormente os diálogos platónicos, em que duas ou mais personagens dialogam entre si.

⁷⁴ Aneu Novato, irmão mais velho de Séneca, veio posteriormente a receber o nome de Galião, em virtude de ter sido adoptado pelo orador Júnio Galião, amigo de seu pai.

procuram fazer o que podem no tempo presente. A vida só é breve se a não soubermos utilizar convenientemente: *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus*.⁷⁵ Por isso, o *uir sapiens* não desperdiça o seu tempo em actividades inúteis. Subentende-se claramente uma crítica à sociedade romana, ocupada noite e dia em toda a espécie de actividades desnecessárias.

Esta exortação à consciencialização do valor qualitativo (e não quantitativo) do tempo será retomada mais tarde nas *Epistulae ad Lucilium*: “Nada nos pertence, Lucílio, só o tempo é mesmo nosso”⁷⁶, “Não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente; viver muito depende do destino, viver plenamente, da nossa própria consciência,”⁷⁷ ou ainda: “o sábio considera como indiferente se a sua morte ocorre mais tarde ou mais cedo.”⁷⁸ Na vida do estóico, cada minuto, cada hora, tem o seu preço. Por isso, o *sapiens* deve organizar cada dia como se do último se tratasse.⁷⁹

O tempo é um factor preponderante para se alcançar o *summum bonum*, ou, ao invés, para se cair no *uitium*, e, como tal, não deve ser menosprezado. O fulcro da mensagem do *De Breuitate Vitae* consiste na demonstração do mau uso que alguns fazem do tempo. O objectivo da vida deve ser, pois, o de caminhar para a verdadeira sabedoria, não receando as contingências humanas, como a morte.⁸⁰

No *De Prouidentia*, Séneca procura responder ao aparente paradoxo, colocado pelo amigo Lucílio, de saber “por que razão tantos males acontecem ao homem bom, existindo uma Providência.”⁸¹ Providência e Destino são a mesma coisa, ou, por outras palavras, o Destino será, aos olhos do homem, o cumprimento da vontade da Providência que tudo dirige e rege racionalmente.⁸² Assim se compreende que todos os acontecimentos - bons e maus - sejam fruto da vontade divina. Qual parcela do cosmos, o homem está sujeito à Providência e ao Destino. Deus faz resplandecer o sol sobre bons e maus.

⁷⁵ SÉNECA, *De Breuitate uitae*, I, 2.

⁷⁶ SÉNECA, *Ep.* 1, 3.

⁷⁷ SÉNECA, *Ep.* 93, 2.

⁷⁸ SÉNECA, *Ep.* 70, 5.

⁷⁹ SÉNECA, *Ep.* 12, 8. Sobre a questão do tempo, vide: V. GOLDSCHMIDT (1990), *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin.

⁸⁰ “quandoque ultimus dies uenerit, non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu.” SÉNECA, *De Breuitate Vitae*, XI, 2.

⁸¹ *Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si prouidentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent.* SÉNECA, *De Prouidentia*, I, 1.

⁸² Sobre esta questão veja-se, mais em pormenor, o capítulo 3, «La Providence»: BODSON (1967), pp. 34-36.

Por isso, o estado de total imperturbabilidade que o homem deverá ter perante os fenómenos naturais deverá tê-lo também em relação às desventuras do dia-a-dia, porquanto constituem o cumprimento do destino e da vontade divina, contra os quais ele nada pode, mas que simplesmente deve aceitar: “Tudo acontece por decisão de deus: chorar, queixar-se e gemer é uma forma de rebelião” e: “O que é mais importante? Elevar o espírito acima do que depende do acaso, lembrarmo-nos de que somos homens, para que saibas, se fores feliz, que tal não vai durar muito tempo, se fores infeliz, que só o serás se julgares sê-lo.”⁸³

Ora, “elevar o espírito acima do que depende do acaso” que outra coisa é senão ser livre? O *sapiens*, por mais paradoxal que isso possa parecer, será livre se se conformar com a vontade divina, se seguir a *ratio* e a *natura*. Ainda que sujeito a inúmeras provações, ele deve confiar porque *nihil accidere bono uiro mali potest: non miscentur contraria*⁸⁴. Acerca de deus, o homem deve saber que ele não conserva o homem bom nos seus prazeres: põe-o à prova, fortalece-o, torna-o igual a si.⁸⁵

No auge da sua brilhante carreira política, em 55 ou 56, escreve o *De Clementia*, dirigido ao jovem imperador Nero (então com cerca de 18 anos) com o intuito de lhe mostrar que a *clementia* é a única qualidade moral capaz de levar a bom porto a acção governativa do *princeps*. Trata-se da única obra senequiana em que são directamente abordadas questões políticas. A *clementia* não é um sentimento ou uma emoção; é um julgamento fundado na razão e, por isso, não deve estar ausente do espírito dos que têm em mãos a tarefa da governação.

No *De Constantia sapientis*, dedicado a Aneu Sereno, um simpatizante dos seguidores de Epicuro, é tratada a questão da imperturbabilidade do *uir sapiens*. O sábio não se deixa quebrantar por ofensas nem ultrajes, mas sofre a adversidade com alegria na alma. Séneca distingue, neste tratado, dois tipos de ofensas: a *iniuria*, que tem intenção de causar injustamente prejuízo a alguém, e a *contumelia*, ofensa ligeira e superficial que atinge apenas o amor-próprio. O *sapiens* deve suportar tudo o que acontecer como se tivesse querido que acontecesse.⁸⁶ Como dirá Marco Aurélio, o sábio

⁸³ SÉNECA, *Naturales Quaestiones*, III, 15 – *praef.*, tradução de Maria Cristina PIMENTEL (2000), *Séneca*, Editorial Inquérito, Mem Martins, p. 74.

⁸⁴ SÉNECA, *De Prouidentia*, II, 1.

⁸⁵ SÉNECA, *De Prouidentia*, I, 6.

⁸⁶ SÉNECA, *Naturales Quaestiones*, III, *praef.* 11.

é como um promontório contra o qual batem as ondas sem que seja abalado.⁸⁷ Aliás, essa força interior é o único porto de abrigo para o homem que deseja aperfeiçoar-se.⁸⁸

A época de Séneca foi, já o vimos, uma época de crise. Atento à realidade do seu tempo, o filósofo dá conta de um certo “*mal du siècle*”, que já antes fora detectado por Horácio⁸⁹ e até por Lucrecio.⁹⁰ No *De Tranquillitate animi*, dirigido também a Sereno, são sugeridos os remédios para se travar esse mal e para se conseguir a tão almejada tranquilidade de espírito.⁹¹ A resignação, esse gesto tão propalado pelos estóicos, é o melhor - e o único - caminho para quem, consciente das inquietações do próprio espírito e da agitação que o circunda, deseja progredir na *uirtus* e afastar de si todos os *uitia* que possam minar a *uita beata*. Remédios drásticos usados contra si próprio são inúteis; importa, sobretudo, não deixar quebrantar-se o ânimo, não vacilar, resistir às dificuldades, ter confiança.⁹²

Séneca teve essa dupla consciência: estar como se não estivesse e passar como se não passasse. O estóico sabe que a vida é passagem e que nada é digno de ser objecto de esperança.⁹³ Por isso, sendo rico, detentor de algum poder e tendo posto em prática o preceito formulado pelos primeiros teorizadores do Pórtico de o *sapiens* intervir activamente na política,⁹⁴ preferiu, no entanto, já no fim da vida, resignar a tudo e entregar-se por completo ao *studium* e à *meditatio*. Aliás, como fica dito na *Ep.* 52, 14, “A filosofia deve ser adorada em silêncio.”

No *De Otio*, possivelmente também dedicado a Sereno,⁹⁵ é feita a apologia da vida retirada. Se o *sapiens*, ocupando cargos públicos, é somente útil aos que

⁸⁷ MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, IV, 49.

⁸⁸ “O único porto onde pode abrigar-se esta vida agitada e conturbada está em saber desprezar as casualidades, em mantermo-nos firmes, em estarmos preparados para receber em pleno peito os golpes da fortuna sem nos encolhermos nem virarmos as costas.” SÉNECA, *Ep.* 104, 22.

⁸⁹ Confronte-se o que Horácio diz na *Ep.* 1, 6 com a temática do *De tranquillitate animi*.

⁹⁰ Confronte-se o que Lucrecio diz no final do Livro III do *De rerum natura* com a temática do *De tranquillitate animi*. Sobre as reminiscências lucrecianas em Séneca, vide: LANA (1955), p. 19; L. PERELLI (1969), *Lucrezio poeta dell'angoscia*, Firenze, mostra a tendência de Lucrecio em coligir determinados aspectos patológicos da humanidade nos quais os males físicos e morais se confundem.

⁹¹ “Au malaise de Sérénus, la seule réponse véridique que pourrait faire Sénèque est que personne n’a jamais atteint le port et que la traversée n’est littéralement pas terminable.” Paul VEYNE (1988), “La médication interminable”, in: *Sénèque – De la tranquillité de l’âme*, Rivages poches, p. 26.

⁹² SÉNECA, *De Tranquillitate animi*, II, 2.

⁹³ SÉNECA, *Naturales Quaestiones*, III, praef. 11.

⁹⁴ Vide *supra*, p. 14, nota 5.

⁹⁵ É impossível asseverar com rigor qual o destinatário do *De Otio*, uma vez que o início do diálogo se perdeu. Quase todos os diálogos de Séneca derivam de um arquétipo, hoje perdido e do qual, por acidente, se perderam os fólios que continham o fim do *De Vita Beata* e o início do *De Otio*. Durante séculos, sem que se apercebessem de tal lacuna, os copistas transcreveram ambos os diálogos como se de um único se tratasse. Para uma sinopse da tradição manuscrita dos diálogos de Séneca, veja-se a introdução de A. BOURGERY ao *De Ira*, na edição *Les Belles Lettres*.

directamente lhe estão sujeitos, se se retirar da vida pública pode ser útil a um maior número de homens, mediante a formulação de conselhos e exortações fundadas na contemplação da Verdade. Portanto, o *sapiens* deve ser, tanto quanto possível, útil ao maior número de pessoas possível; mas se tal não for possível, que seja então útil a si mesmo.⁹⁶ Foi esse o caminho que Séneca escolheu quando, no fim da vida, se apercebeu das intenções de Nero e se afastou da sua corte. Fez o que pôde. Mais não conseguiu.⁹⁷

No *De Vita beata*, escrito possivelmente em 54, e também dedicado ao irmão Novato,⁹⁸ é desenvolvida a questão da felicidade humana. A vida só pode ser *beata* se se praticarem acções virtuosas, se se viver segundo a natureza. Para tanto, há que conseguir conciliar os princípios da filosofia com a vida do dia-a-dia.

Pertencentes a um outro estilo, as tragédias,⁹⁹ inspiradas com bastante fidelidade em alguns mitos da tragédia ática, focando os *uitia* dos respectivos protagonistas,

⁹⁶ *Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus: si fieri potest, multis; si minus, paucis; si minus, proximis; si minus, sibi.* SÉNECA, *De Otio*, III, 5.

⁹⁷ São interessantes, a este propósito, as palavras de ANTUNES (1973), p. 18: “Sendo condição do homem passar, sabedoria será permanecer. Permanecer, dominando. Permanecer, assumindo e assumindo-se. Permanecer, transformando tudo aquilo que é potencial de «obstáculo» em potencial de «valor». Permanecer, «transfigurando-se».”

⁹⁸ *Vide supra* p. 47, n.74.

⁹⁹ Sem querer entrar em questões de cronologia e de autenticidade, comumente são atribuídas a Séneca as seguintes tragédias: *Medea*, *Hercules Furens*, *Hercules Oetaeus*, *Troades*, *Phaedra*, *Agamemnon*, *Oedipus*, *Phoenissae* e *Thyestes*. O facto de nos não terem chegado quaisquer informações relativas à sua representação levou a que se pensasse que as tragédias de Séneca nunca foram representadas. Todavia, como refere Ricardo DUARTE (2010), *Séneca. Medeia*, tradução, introdução e notas, Lisboa, Sá da Costa Editores, p. 13, apoiado na opinião de outros estudiosos, não há qualquer razão para duvidar de que as tragédias de Séneca nunca foram representadas. A principal objecção a tal tese prende-se com a excessiva violência de algumas cenas. No entanto, tal excesso não deveria causar grande perturbação ao povo romano, habituado que estava a ver sangue correr. É possível, portanto, que tivessem sido representadas em cenários mais restritos que não nos teatros públicos: em teatros particulares ou em casas de cidadãos abastados. Curiosamente, Andrés POCINHA (1976), “Finalidad político-didáctica de las tragédias de Séneca”, *Emerita* 44, pp. 279-301, sustenta que as tragédias de Séneca teriam uma função didáctica dirigida unicamente a Nero. Tal teoria está hoje completamente posta de lado. Sobre a tragédia senequiana em geral *vide* José Pedro SERRA, (2006), “O teatro trágico de Séneca”, *Pensar o Trágico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 77-89; Carla Susana Vieira GONÇALVES (2002), *Invectiva na tragédia de Séneca*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Colibri; Maria Cristina C. M. S. PIMENTEL (1987), “A conciliação da estética literária e da filosofia em Séneca. A tragédia *Phaedra*”, *Euphrosyne* 15, Lisboa, pp. 257-68; *idem* (1993), *Quo uerget furor? Aspectos estoicos na Phaedra de Séneca*, Lisboa, Colibri; *idem* (1999), “A *meditatio mortis* nas tragédias de Séneca”, *Classica*, 23, Lisboa; *idem* (2004), “Estoicismo e figuras femininas em Séneca”, *Brotéria*, 3, vol. 158, Lisboa; J. A. SEGURADO E CAMPOS (1972), “O simbolismo do fogo nas tragédias de Séneca”, *Euphrosyne* 5, Lisboa, pp. 185-247; *idem* (1983-1984), “Notas para uma leitura da *Phaedra* de Séneca”, *Euphrosyne* 12, Lisboa, pp. 155-76; *idem* (1987), “A linguagem dos gestos no teatro de Séneca”, *Euphrosyne* 15, Lisboa, pp. 109-34; *idem* (1997), “*Ratio* e *Voluntas* no Pensamento de Séneca”, *Classica*, 22, Lisboa, pp. 79-92; *idem* (1999), “Séneca, Brecht e o Teatro Épico”, *Classica*, 23, Lisboa, pp. 9-26; Francisco de OLIVEIRA (1999), “Imagem do Poder na Tragédia de Séneca”, *Humanitas*, 51, Coimbra, pp. 49-83; Ettore PARATORE (1957), “Originalità del Teatro di Seneca”, *Dioniso* 20, pp. 53-75; Léon HERRMANN (1924), *Le théâtre de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres; R. ARGENIO (1969), “La vita e la morte nei drammi di Seneca”, *Rivista di Studi Classici*, 17, pp. 339-348; A. J. BOYLE (ed.), *Seneca Tragicus. Ramus essays on Seneca drama*. Berwinck, Victoria, Australia Aureal Publ., 1983, e *Tragic Seneca*,

pretendiam sobretudo mostrar que só praticando a *uirtus*, evitando a irreflexão e dominando as paixões, não se deixando guiar por elas, se evita incorrer em erros cujas consequências são imprevisíveis. No fundo, o teatro de Séneca espelha uma época de terror, de violência e de impiedade, traçando autênticas análises psicológicas.

As *Epistulae ad Lucilium*, escritas já perto do fim da vida, entre 62 e 65, são, porém, sem dúvida, a sua obra mais fascinante e também o mais perfeito exemplo de aplicação prática do ideal de ser útil aos seus semelhantes. Nelas encontramos toda a espécie de conselhos e de exortações, qual livro de exercícios espirituais que tem por objectivo a conversão do amigo Lucílio aos princípios da doutrina estóica,¹⁰⁰ isto é, a aproximação, tanto quanto possível, do ideal de *sapiens*.¹⁰¹

A ideia de *sapiens*, enquanto depositário da *sapientia*, levou Séneca a atribuir-lhe a responsabilidade de criar as condições necessárias para a propagação da sabedoria. Este é, de resto, o objectivo da sua missão:

“Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas, as quais, se ainda não estão completamente saradas, deixaram ao menos de me torturar. Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei, cansado de atalhos.”¹⁰²

Routledge, London and New York, 1997; W. M. CALDER (1952), “Seneca, tragedian of imperial Rome”, *Classical Journal*, 72, pp. 199-234; T. F. CURLEY (1986), *The nature of Senecan drama*, Roma, Ed. dell'Ateneo; C. A. LITTLEWOOD (2004), *Self-representation and illusion in Senecan Tragedy*, Oxford University Press, Oxford, 2004. Não quero deixar de referir a dissertação de mestrado de Ricardo DUARTE (2008), *De mater a monstrem: o abismo dos affectus estóicos na Medeia de Séneca*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹⁰⁰ “Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência.” SÉNECA, *Ep.* 6, 4.

¹⁰¹ CAMPOS (2007), p. v, sintetiza nestes termos a importância das *Epistulae morales ad Lucilium*: “As *Cartas a Lucílio – Epistulae morales ad Lucilium* - são geralmente consideradas a obra mais importante de quantas subsistem da autoria de Lúcio Aneu Séneca. Tal importância deriva de circunstâncias várias: o facto de se situarem cronologicamente entre as produções da última fase da vida do autor e reflectirem, portanto, a forma mais amadurecida do seu pensamento; (...) o facto de, pela sua própria amplitude, conterem uma soma de reflexões sobre enorme variedade de problemas, na sua totalidade de carácter ético (...)” Devo forçosamente sublinhar a ideia de as *Epistulae* reflectirem a “forma mais amadurecida do pensamento de Séneca.” Assim, como adiante veremos, o que nelas é dito sobre o matrimónio exprime, portanto, a posição derradeira do filósofo.

¹⁰² SÉNECA, *Ep.* 8, 2. Como não ver na última frase deste passo uma grande semelhança com o *sero te amaui* das *Confissões* de Agostinho?

“Possa a herança que vou transmitir aos vindouros ser maior do a que a que recebi. Há muito trabalho a fazer, haverá sempre muito; nem mesmo a alguém que nasça daqui a mil séculos faltará ocasião para acrescentar ainda esse património.”¹⁰³

Ora, para Séneca, bem se vê, o *sapiens* não é aquele que já atingiu o objectivo de possuir em plenitude a *uirtus* e a *sapientia*.¹⁰⁴ O verdadeiro *sapiens* é aquele que, embora assoberbado de saber, consciente da fraqueza da natureza humana,¹⁰⁵ continua permanentemente a lutar e a aperfeiçoar-se.¹⁰⁶ E nessas condições poucos há; apenas aparece um a cada quinhentos anos, tal como a fénix.¹⁰⁷

E porque assim é, Séneca distingue dois grupos de homens: os *sapientes*, isto é, os que já possuem a *sapientia*, e os *insipientes*, isto é, os que ainda não alcançaram a verdadeira *sapientia*. Os *proficientes*, os que já iniciaram o estudo da filosofia, mesmo esses, Séneca considera-os *insipientes*, pois que podem vacilar e recuar no caminho iniciado.¹⁰⁸ Ademais, para Séneca, o contacto dos *sapientes* com os *insipientes* deve ser evitado, porque facilmente o homem toma os hábitos daqueles que os rodeiam. Os defeitos da alma propagam-se como as doenças contagiosas.¹⁰⁹ Conviver com homens maus leva ao contágio dos seus defeitos; conviver com homens bons propicia a assimilação das suas qualidades.¹¹⁰ Curiosamente, nem Séneca se considera um sábio.¹¹¹

¹⁰³ SÉNECA, *Ep.* 64, 7.

¹⁰⁴ Vide: Mireille ARMISEN-MARCHETTI (1989), *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris; e Maria BELLINCIONI (1978), *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.

¹⁰⁵ “Que a nossa alma, portanto, se habitue a entender e a suportar o seu destino, a saber que nada é interdito à fortuna.”; “...por isso deverás reconciliar-te com o destino.”; “Desiguais no nascimento, todos somos iguais na morte.” SÉNECA, *Ep.* 91, 15 e 16.

¹⁰⁶ “O homem que iniciou a marcha para o bem supremo e cultiva a virtude, mas que, embora se aproxime da meta, ainda não atingiu a plenitude, pode por vezes recuar e diminuir algum tanto a sua energia mental; é compreensível, pois ainda não ultrapassou a fronteira da incerteza, ainda escorrega na dúvida.” SÉNECA, *Ep.* 71, 28.

¹⁰⁷ SÉNECA, *Ep.* 42, 1. O próprio filósofo, no *De Vita Beata*, XVII, 3, não se considera sábio.

¹⁰⁸ SÉNECA, *Ep.* 35, 4; 71, 30; 72, 6.

¹⁰⁹ SÉNECA, *De Ira*, III, 8, 1; *De Tranquillitate animi*, XVII, 3.

¹¹⁰ “Se queres abandonar os vícios, tens de afastar-te dos exemplos que convidam ao vício. O avarento, o sedutor, o sádico, o vigarista (que já bem nocivos te seriam se apenas te fizessem companhia!) estão mesmo dentro de ti. Junta-te à companhia dos homens de bem, convive com os Catões, com Lélíio, com Tuberão. Se preferires o convívio com os gregos, junta-te a Sócrates ou a Zenão: o primeiro ensinar-te-á a morrer quando a necessidade o impuser, o segundo a fazê-lo antes que a necessidade o imponha. Convive com Crisipo ou com Posidónio: eles te darão o conhecimento das realidades humanas e divinas, eles te incitarão a agir.” SÉNECA, *Ep.* 104, 21-22.

¹¹¹ *Sapientem esse me dico? Minime.* SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam*, V, 2.

Consciente disso, o filósofo advoga para si (e para os que estão no mesmo caminho de perfeição) a necessidade de se autoformar:

“Nós definimos o sábio como um homem dotado de todos os bens no mais alto grau possível. A questão está pois em saber como é possível alguém ser útil a quem já atingiu o supremo bem. Ora, os homens de bem são úteis uns aos outros.”¹¹²

Nesse processo formativo, a vontade é, desde logo, o principal requisito: “a sabedoria só se obtém pelo esforço. Para dizer a verdade, nem sequer é necessário grande esforço se começarmos a formar e a corrigir a nossa alma antes que as más tendências cristalizem.”¹¹³; ou ainda: “Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir.”¹¹⁴ Não parar é uma condição essencial.¹¹⁵

É esta *vontade de progredir* que está latente, por exemplo, na troca epistolar entre Séneca e Lucílio, ou nos diálogos dedicados a Aneu Sereno. É este desejo de aperfeiçoamento moral que, em última análise, explica os ensinamentos que se destinam à vida do dia-a-dia e nos quais se inserem, claro está, os que dizem respeito ao matrimónio, porque “enquanto vivermos, temos de aprender a viver.”¹¹⁶

Em todo o caso, o *uir sapiens* deve vigiar atentamente os seus actos.¹¹⁷ Não pode dar espaço aos maus desejos nem às más inclinações.¹¹⁸ Prática muito recomendada por Séneca, para se não ser vencido pelos *uitia*, é a do exame de consciência.¹¹⁹ No fundo, cada um deve saber o que lhe é mais proveitoso, “em que consiste para si o bem e o mal, quais as coisas a alcançar, quais as que são de evitar; deve saber que coisa é essa razão graças à qual se torna apto a discernir as metas a atingir e a evitar, essa razão que

¹¹² SÉNECA, *Ep.* 109, 1.

¹¹³ SÉNECA, *Ep.* 50, 5.

¹¹⁴ SÉNECA, *Ep.* 70, 36.

¹¹⁵ SÉNECA, *Ep.* 69, 1-3.

¹¹⁶ SÉNECA, *Ep.* 76, 3.

¹¹⁷ SÉNECA, *Ep.* 69, 5-6.

¹¹⁸ SÉNECA, *Ep.* 85, 11.

¹¹⁹ SÉNECA, *Ep.* 16, 6 e 7; *De Ira*, III, 26, 1. *De Tranquillitate animi*, VI, 2. Sobre esta prática dos estóicos, VEYNE (2007), p. 130-131, refere: “L’examen de conscience semble avoir été une institution pythagoricienne; le rationalisme stoïcien est peu porté aux rites et institutions, qui sentent la superstition. Tout au plus recommande-t-il un thème particulier de méditation, qui consiste à se placer d’avance, en imagination, dans une situation malheureuse.”

acalma a loucura dos desejos.”¹²⁰ Ora, a *uirtus* não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar correctamente as coisas.¹²¹

A filosofia - a sua meditação, o pôr em prática os seus ensinamentos - é, com efeito, o caminho que conduz à verdadeira sabedoria; possuir a verdadeira sabedoria significa viver virtuosamente:

“Quem duvidará, Lucílio, amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa? (...) Se os deuses tivessem feito da filosofia um bem comum a todos, e nós já nascêssemos sábios, a sabedoria perderia a sua característica mais importante, que é precisamente o facto de não ser devida ao acaso. (...) A sua única tarefa é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão à margem dela a religião, a piedade, a justiça e todo o restante cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si. (...) A filosofia ensina-nos a respeitar o divino e a amar o humano.”¹²²

Filosofia e virtude são, de resto, inseparáveis.¹²³ O que importa é pôr em prática o que se aprendeu pela filosofia, porque ela “ensina a agir, não a falar.”¹²⁴ Assim, o *sapiens*, sendo *dotado de todos os bens no mais alto grau possível*, isto é, possuindo todas as *uirtutes*,¹²⁵ tem a missão de ser útil aos outros homens; é dever do *sapiens* aprender para ensinar.¹²⁶ Na *Ep.* 94, 50 dirá que “os espíritos mais fracos necessitam de alguém que os guie, dizendo: *Deves evitar isto, deves fazer aquilo.*”

À luz do fica dito, uma coisa me parece óbvia: olhando para a vida e obra de Séneca, é difícil acreditar que o filósofo da moral e da “condição humana,”¹²⁷ atento mais do que nenhum outro às situações quotidianas, não tivesse algo para dizer sobre a degenerescência da moral conjugal e familiar do seu século, ou que não quisesse esclarecer aqueles que, optando pela vida matrimonial, desejassem progredir no caminho da *uirtus*. Sendo discípulo do Pórtico, seguiu a doutrina dos seus mestres; sendo mestre, pôde e soube adaptá-la em função da realidade romana.

¹²⁰ SÉNECA, *Ep.* 82, 6.

¹²¹ SÉNECA, *Ep.* 71, 32.

¹²² SÉNECA, *Ep.* 90, 2-3.

¹²³ SÉNECA, *Ep.* 89, 8; 75, 7.

¹²⁴ SÉNECA, *Ep.* 20, 2.

¹²⁵ SÉNECA, *Ep.* 117, 17.

¹²⁶ SÉNECA, *Ep.* 6, 4.

¹²⁷ A expressão *humana condicio* encontra-se pela primeira vez em CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, I, 15.

A dúvida, agora, é a de saber a quem se destinariam efectivamente tais ensinamentos: isto é, se os princípios (*decreta*) da sua filosofia e os preceitos (*praecepta*) que ministrou sobre a vida matrimonial e familiar teriam como receptores os *sapientes*, os *proficientes* ou os *insipientes*. As *Epistulae* 94 e 95 trarão, como adiante veremos, alguma luz sobre a questão. Fosse qual fosse o destinatário do tratado (se é que o teve), a verdade é que, além dos ensinamentos do *De Matrimonio*, possuímos outros passos da remanescente obra de Séneca mediante os quais se pode, pelo menos, aquilatar o seu pensamento relativamente a tais questões. Detenhamo-nos, seguidamente, na abordagem desses passos.

2.3 O MATRIMÓNIO E A DOCTRINA FAMILIAR NA OBRA DE SÉNECA

Numa tentativa talvez temerária, e por muitos desaconselhada, dados os perigos em que tão facilmente se pode cair, como é a de pretender relacionar a vida com a obra de um autor, não se pode, penso eu, falar de matrimónio e de doutrina familiar na obra de Séneca sem antes olharmos para as poucas informações de que dispomos sobre a vida familiar do filósofo. Com efeito, a vida e a obra de Séneca entrecruzam-se.

Sabemos que Séneca casou duas vezes, e, embora do casamento com Pompeia Paulina, o segundo, tenhamos fundadas notícias, o mesmo já se não pode dizer do primeiro. Deste casamento sabe-se apenas que nasceu um filho, morto prematuramente, e que a relação não terá durado muito tempo, possivelmente devido à morte da mulher.¹²⁸ Embora silenciado,¹²⁹ o primeiro casamento de Séneca confirma-nos que a vida pessoal do filósofo foi conforme à doutrina de que era seguidor.¹³⁰

Desde logo, este primeiro casamento dá provas de conformidade com aquele grande preceito da Escola do Pórtico segundo o qual o caminho do matrimónio não está

¹²⁸ “Parece datar desta época [década de trinta] o seu primeiro casamento, de que nasceu um filho que morreu em tenra idade. O casamento também não durou muito, pois, ao que tudo indica, a mulher morreu.” PIMENTEL (2000), p.74.

¹²⁹ “Le silence même de Sénèque sur ce mariage laisse penser qu’il ne fut pas durable. En tout cas il ne tint pas grand place dans son existence.” GRIMAL (1966³), p. 14.

¹³⁰ Na *Ep.* 75, 4 refere: “O nosso objectivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras.”

vedado ao *sapiens*.¹³¹ Acentue-se que o matrimónio, para Séneca, (e em conformidade com a teoria da sua Escola) não constitui uma acção virtuosa nem uma acção desonesta, não é nem um bem nem um mal em si mesmo, mas antes é considerado *indifferens*. Sobre as coisas que são indiferentes, Séneca diz que se “forem realizadas conformemente ao bem moral, começam a tornar-se bens e passam, de indiferentes, para a categoria do bem.”¹³² Tudo depende da maneira como as acções forem realizadas. Na *Ep.* 59 Séneca esclarece que, de facto, certas acções são relativas. Saber que alguém casou pode ser uma boa ou uma má notícia.¹³³ O *sapiens* não se ufana com nenhuma alegria nem se lamenta por qualquer infortúnio; nada o perturba, nada o abala.

O matrimónio pode (e deve) ser uma via para o bem, isto é, para a *uirtus*. O *uir*, qualquer que seja a sua condição, contrai matrimónio; se o seu objectivo de vida for alcançar o *summum bonum*, ele deve dominar os desejos, controlar os impulsos.

Para tanto, e de modo a que haja harmonia, a mulher deve também possuir as devidas qualidades morais. Não raras vezes, as uniões desfazem-se por falta de sentimentos comuns: o dinheiro é, noite fora, causa de discussões em alta voz entre marido e mulher.¹³⁴ Por outro lado, dada a importância do tempo, é fundamental que este não se gaste em discussões com a esposa (*lites uxoriae*).¹³⁵

A questão da escolha da esposa é também um factor preponderante para o bom êxito da vida conjugal. Os epicuristas defendiam a ideia segundo a qual o sábio não deveria casar porque, entre outras razões, é sempre um grande risco escolher a esposa.¹³⁶ Séneca, porém, parece não ter sido tão radical. Nessa escolha, a importância dada ao aspecto físico (*amor formae*) deve ser posta de lado, sobretudo porque tal atitude significa um esquecimento da razão (*rationis obliuio*) e porque está próxima da loucura (*insaniae proximus est*).¹³⁷ De facto, a beleza consta da lista dos ἀδιάφορα.¹³⁸ Na *Fedra*, a propósito da beleza de Hipólito, o Coro lembra que esta é efémera e que, muitas vezes, atrai sobre si a desgraça.¹³⁹

¹³¹ SÉNECA, *Ep.* 9, 17.

¹³² SÉNECA, *Ep.* 118, 11.

¹³³ “Em linguagem corrente, porém, dizemos que nos deu *grande prazer* saber que alguém que foi nomeado cônsul, ou se casou, ou a sua mulher teve uma criança, tudo isto circunstâncias que não só não são causa de alegria como frequentemente são o prelúdio de futuros infortúnios.” SÉNECA, *Ep.* 59, 2.

¹³⁴ SÉNECA, *De Ira*, III, 33, 1.

¹³⁵ SÉNECA, *De Breuitate Vitae*, III, 2.

¹³⁶ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 23, *infra*, p. 109.

¹³⁷ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 25, *infra*, p. 112.

¹³⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, *S.V.F.*, III, 117; ESTOBEU, *S.V.F.*, I, 190. *Vide supra* p. 23, nota 50.

¹³⁹ SÉNECA, *Fedra*, vv. 761 e ss.

O matrimónio, tal como as sementeiras, a navegação, as campanhas militares, a criação de filhos, está entre aqueles *officia* cujo *euentus* é, naturalmente, sempre incerto, e, como tal, o único caminho a seguir tem de ser o da *ratio*.¹⁴⁰ Em oposição à atitude do *uir sapiens* estão as atitudes impróprias daquele *ornatus homo* que não podia passar um pequeno instante sem a companhia da esposa e cujas manifestações públicas de amor, embora fossem virtuosas, eram exageradas.¹⁴¹ Por trás da austeridade e da virtude esconde-se, por vezes, a imoralidade.¹⁴²

Séneca distingue dois tipos de castidade: “aquela que não atenta contra o pudor alheio” e “aquela que respeita o pudor próprio.”¹⁴³ Por isso, o controlo dos desejos imorais e o domínio da concupiscência passa naturalmente por não cometer adultério.¹⁴⁴ Além disso, o homem que tem relações com a própria esposa a pensar na mulher de outrem, esse também comete adultério.¹⁴⁵

E porque a vida conjugal implica a comunhão total entre o varão e a esposa, Séneca não deixou de reflectir sobre os comportamentos desta. Socialmente, a condição da mulher havia-se desvirtuado. Adultério, aborto e prostituição degradavam as uniões e, consequentemente, a família. Como vimos anteriormente, a generalização da prática do adultério e dos casamentos sucessivos chegou ao limite extremo de as mulheres já não contarem os anos segundo o cônsul, mas sim segundo o número de maridos.¹⁴⁶ As mulheres separadas tornavam novamente a casar apenas com o objectivo de ridicularizarem o anterior marido. Algumas, repudiadas no segundo dia de núpcias, tornavam imediatamente a casar, pelo que deviam ser repreendidos não só o marido a quem desagradaram, mas também aquele a quem tão facilmente agradaram.¹⁴⁷ Por isso, é um contra-senso (*o rem inprobam* – exclama Séneca) haver quem recomendasse a castidade aos que a abandonaram.¹⁴⁸

¹⁴⁰ *Omne hac uia procedit officium: sic serimus, sic nauigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus: quum omnium horum incertus sit euentus.* SÉNECA, *De Beneficiis*, IV, 33, 2.

¹⁴¹ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 26, *infra*, p. 114.

¹⁴² SÉNECA, *Fedra*, vv. 984-988.

¹⁴³ SÉNECA, *Ep.* 49, 12.

¹⁴⁴ “Sabes que é desonesto exigir fidelidade à tua esposa, e andar ao mesmo tempo a cortejar as mulheres dos outros; sabes que, se ela não deve ter amantes, também tu não deves ter *amigas*, mas não é assim que procedes.” SÉNECA, *Ep.* 94, 26.

¹⁴⁵ SÉNECA, *De Constantia Sapientis*, 7,4.

¹⁴⁶ SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 2

¹⁴⁷ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 36, *infra*, p. 124.

¹⁴⁸ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 28, *infra*, p. 116.

Mas não era só a mulher que casava e descasava; os homens também o faziam, e com o intento de ridicularizarem as leis anticelibatárias.¹⁴⁹ Por isso, diz Sêneca, o melhor remédio consiste em dominar os desejos.¹⁵⁰ E dominar os desejos que levam não só a cobiçar a mulher de outrem, mas também os impulsos de volúpia que fazem com que se lance para o coito (*praeceps fertur in coitum*)¹⁵¹ com a própria esposa. Por essa razão, o homem sábio deve amar a esposa segundo o discernimento (*sapiens uir iudicio debet amare coniugem*) e não como se de uma adúltera se tratasse.¹⁵²

Se o amor deixa de ser expressão de um *animus* votado à *sapientia*, e se desce ao nível dos desejos incontrolláveis, causará efeitos indesejáveis,¹⁵³ corromperá o espírito.¹⁵⁴ Portanto, o apetite sexual foi dado ao homem simplesmente para prolongar a sua espécie; não conseguir dominá-lo significa também não dominar todos os outros vícios.¹⁵⁵ Ademais, viver subjugado aos prazeres torna o homem mais frágil; satisfazê-los implica uma sujeição às contingências da fortuna. Combater as paixões irracionais só é possível se se tiver uma vontade firme,¹⁵⁶ evitando, assim, tudo o que possa excitar os próprios vícios e mantendo a alma afastada de todas as seduções.¹⁵⁷

Para que uma relação possa singrar é mister que a mulher também seja virtuosa. No *De Matrimonio*, Sêneca apresenta vários *exempla* de *uxores* que, ora por falta de *pudor*, ora por um temperamento irascível, constituíam um verdadeiro entrave ao bom êxito da vida conjugal. Em oposição a estas, estão as mulheres *pudicae* e *uniuirae*, como as que são nomeadas no *De Matrimonio*, ou, além dessas, a própria mãe, Hélvia, a irmã desta, e também Pompeia Paulina, com quem casou em segundas núpcias. Olhemos, agora, para esses três exemplos.

¹⁴⁹ SÊNECA, *De Matrimonio*, Frag. 29, p. 117.

¹⁵⁰ “Corrige o teu carácter, elimina os entraves que te tolhem, mantém os teus desejos nos limites do razoável; expurga da tua alma todo o resquício de maldade. (...) a camaradagem dos adultérios não fará senão excitar os teus apetites eróticos.” SÊNECA, *Ep.* 104, 20.

¹⁵¹ SÊNECA, *De Matrimonio*, Frag. 27, *infra*, p. 115

¹⁵² SÊNECA, *De Matrimonio*, Frag. 27, *infra*, p. 115.

¹⁵³ SÊNECA, *De Matrimonio*, Frag. 25, *infra*, p. 112.

¹⁵⁴ *libidinis per uoluptatem animos carpentis*. SÊNECA, *Consolatio ad Marciam*, 19, 6.

¹⁵⁵ SÊNECA, *Consolatio ad Heluiam*, 13, 3. O que Sêneca pretende dizer neste passo diz respeito ao conceito estoico da conexão das virtudes (e dos vícios). O sábio não deve ser vulnerável em nenhum aspecto, não deve ter nenhum ponto fraco. Como refere no *De Constantia Sapientis*, 3, 3, pode ser golpeado, mas não ferido.

¹⁵⁶ SÊNECA, *Fedra*, v. 249.

¹⁵⁷ SÊNECA, *Ep.* 51, 5.

Consolatio ad Heluiam matrem

Escrita durante o exílio na Córsega,¹⁵⁸ Séneca pretende com esta obra, que em tanto se assemelha a uma carta, consolar Hélivia, sua mãe. O gesto de consolar ou de mitigar o sofrimento de alguém nas suas diferentes causas ou circunstâncias pessoais é tão antigo como a própria força (ou sentimento) do amor.¹⁵⁹

Trata-se, no fundo, de uma prática que, mau grado o seu propósito moral, e também religioso, parece, de certo modo, contrastar com a filosofia estóica. A desoladora verdade da fragilidade do homem, desamparado e impotente, que os cínicos tão alto fizeram proclamar, e que os estóicos receberam, parece no entanto entrar em choque com o gesto de consolar a dor. Afinal, - se “morremos diariamente”,¹⁶⁰ se “devemos elevar o espírito acima de tudo o que depende do acaso”,¹⁶¹ se “nada de mal pode acontecer ao homem bom, porque os contrários não se misturam”,¹⁶² se “devemos preparar a alma para não sermos surpreendidos pelas injúrias da fortuna”,¹⁶³ - porquê então a mitigação do sofrimento? De resto, os estóicos nunca encaravam o exílio como

¹⁵⁸ O exílio de Séneca na Córsega (ou mais propriamente *relegatio in insulam*) durou de 41 a 49 d.C., e foi ordenado por Cláudio, devido a uma falsa acusação de adultério (*strupum*) com Júlia Livila, filha de Germânico e irmã de Calígula e de Agripina. As provas que terão feito mover tal acusação são no entanto pouco claras. Em 49, porém, Agripina ordenou o regresso de Séneca para que este se encarregasse da educação de seu filho Nero. Sobre essa questão veja-se o artigo de Arthur FERRIL (1966), “Seneca’s exile and the *Ad Helviam*: a Reinterpretation”, *Classical Philology*, LXI, pp.253-257. A questão da datação da *Consolatio ad Heluiam matrem* é, como a de outras obras, controversa. “En dépit des difficultés soulevées par la datation des traités annéés et malgré le flou qui règne encore dans leur chronologie, on peut tenir pour suffisamment établi que les ‘Consolations’ et le ‘De ira’ marquent le début de la carrière philosophique de Sénèque.” Janine FILLION-LAHILLE, “La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique: les *Consolations* et le *De ira*”, ANRW, band 38, p. 1606. Concretamente, os estudiosos apresentam as seguintes datas: P. GRIMAL (1978), *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, Paris, Les Belles Lettres: 42 d.C.; E. ALBERTINI (1923), *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris: 41-42 d.C.; L. HERRMANN (1937), *Chronologie des oeuvres en prose de Sénèque*, Latomus, pp. 94-112: 44 d.C.

¹⁵⁹ P. CID LUNA (1999), *Séneca – Escritos consolatórios*, Introducción, traducción y notas, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, p. 16. Sobre o género consolatório no mundo romano, veja-se: F. Lillo REDONET (2001), *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid. Sobre a *Consolatio ad Heluiam matrem*, veja-se: Rita Pierini DEGL’INNOCENTI, “In nome della madre. Pathos tragico e retorica degli affetti nella *Consolatio ad Heluiam matrem* di Seneca”, *Paideia*, 52, 1997, pp. 109-120.

¹⁶⁰ SÉNECA, *Ep.* 20, 20.

¹⁶¹ SÉNECA, *Naturales Quaestiones*, III, *Praef.* 15, tradução de PIMENTEL (2000), p. 74.

¹⁶² SÉNECA, *De Providentia*, II, 1.

¹⁶³ SÉNECA, *Ep.* 18, 6.

um mal.¹⁶⁴ A resposta a este aparente paradoxo levar-nos-ia a desviar do caminho que pretendemos trilhar.

Vimos anteriormente que a obra de Séneca se caracteriza pelo seu aspecto moralizador, parenético ou, se preferirmos, didáctico. Tendo em conta esse aspecto, ao debruçarmo-nos agora sobre a *Consolatio ad Heluiam*, uma pergunta não pode deixar de colocar-se: a quem e com que objectivo terá Séneca pretendido dar a conhecer as virtudes femininas e conjugais da tia e da própria mãe?

Ainda que dirigida à mãe, a *Consolatio ad Heluiam* destinar-se-ia efectivamente a um público vasto: as mulheres. Da educação e dos hábitos de leitura das mulheres romanas sabe-se, no entanto, relativamente pouco; mas sabe-se que autores como Catulo, Tibulo, Propércio, Ovídio e Marcial estariam entre o rol de possíveis autores lidos. Nestes casos, as mulheres seriam dedicatárias e receptoras, simultaneamente.¹⁶⁵

Se considerarmos, por um lado, o teor imoral das várias obras dos referidos autores, tal facto poderá explicar a intenção pedagógica de Séneca junto do público feminino. De resto, como salienta Rosario TOVAR, quer a *Consolatio ad Heluiam* quer a *Consolatio ad Marciam*, além de cumprirem a sua função consolatória, exerceriam também uma função pedagógica junto do público feminino.¹⁶⁶

Tenha-se também presente que a crescente iniciação aos estudos filosóficos e literários por parte das mulheres - conquanto contribuíssem para a elevação cultural destas - tinha, porém, um reverso da medalha: as mulheres “intelectuais” tornavam-se as primeiras e as principais inimigas das mulheres “tradicionais.”¹⁶⁷ Foi assim que, consciente de que um excesso de instrução poderia constituir um trampolim *ad luxuriam*, Séneca-o-Velho não permitiu que Hélivia aprofundasse os estudos.¹⁶⁸

Na *Consolatio ad Heluiam matrem* destacam-se dois passos que contribuem em larga medida para o entendimento da moral matrimonial de Séneca. São eles o louvor da *pudicitia* de Hélivia e o elogio das *uirtutes* da tia materna, *uxor* e *mulier fortis*. Não

¹⁶⁴ *Vide supra*, p. 16, n. 14.

¹⁶⁵ Sobre a educação e os hábitos de leitura da mulher romana, veja-se: E. A. HEMELRIJK (1999), *Matrona Docta. Educated Women in the Roman elit from Cornelia to Julia Domna*, Londres - Nova Iorque.

¹⁶⁶ “Estas obras seriam para ellas una buena lectura educativa, una lectura que no atenta contra la construcción de lo femenino en Roma, que ensalza las virtudes femininas tradicionales reforzando paradójicamente la confianza de las mujeres en su capacidad para adoptar actitudes y valores masculinos en beneficio en ultimo término de la estabilidad de su familia.” Rosario Cortés TOVAR, “Género y lectura en las *Consolationes* de Séneca” in: *Est hic varia lectio - La lectura en el mundo antiguo*, Classica Salmanticensia IV, Maria Pilar Fernández Álvarez *et alii* (eds.), p. 142.

¹⁶⁷ GUERRI (1979), p. 277.

¹⁶⁸ *Propter istas quae litteris non ad sapientiam utuntur sed ad luxuriam instruuntur*. SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam matrem*, XVIII, 4.

deverá, pois, ser causa de estranheza o facto de serem figuras femininas as que são louvadas pelos seus exemplos virtuosos, tanto mais que se trata da própria mãe e da tia. Além disso, como adiante se verá, também uma parte considerável dos fragmentos do *De Matrimonio* é constituída por *exempla bona* de figuras femininas.¹⁶⁹

Com efeito, a *uirtus*, ainda que etimologicamente diga respeito àquilo que é próprio do *uir*, isto é, ainda que seja, por essência, uma qualidade masculina,¹⁷⁰ não está fora do alcance das mulheres. De resto, há um passo da *Consolatio ad Marciam* que confirma justamente que Séneca seria, em certos aspectos, concordante com a teoria da igualdade dos sexos: as mulheres têm o mesmo vigor, a mesma capacidade para empreenderem acções honrosas e suportam igualmente a dor e o esforço.¹⁷¹ Em todo o caso, tenha-se presente que esta ideia da igualdade dos sexos não corresponde completamente ao pensamento de Séneca em relação à condição feminina. Chiara Torre¹⁷² chama a atenção para a evidente oscilação da concepção da natureza feminina, a qual, para Séneca, ora é inferior à natureza masculina,¹⁷³ ora até superior.¹⁷⁴

A essência dessa *uirtus* feminina, dessa qualidade que a torna a *mulier* moralmente próxima do *uir*, é-nos especificada no capítulo XVI da *Consolatio ad Heluiam matrem*. O *exemplum* de Hélvia, *optima mulier*, surge como oposição às matronas corrompidas do seu tempo, uma espécie de *proficiens* no feminino.

¹⁶⁹ Refiro-me concretamente a Artemisa (Frag.37), à concubina de Alcibíades (Frag. 38), à mulher de Candaules (Frag. 39), Rodoguna (Frag. 40), Lucrecia (Frag. 41), Bília (Frag. 42), Cláudia (Frag. 43), Márcia (Frag. 44), Pórcia (Frag. 45), Ánia (Frag. 46), Pórcia Menor (47), Marcela Maior (Frag. 48) e Valéria (Frag. 49).

¹⁷⁰ “*Virtus* est avec *uir* dans le même rapport de derivation que *iuuentus*, *senectus* avec *iuuenis*, *senex*. Comme ces deux mots, il marque l’activité et la qualité.”, in : A. ERNOUT et A. MEILLET (1959), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des Mots*, 4^{ème} édition, Paris, Klincksieck, pp. 738 e 789. A mesma ideia foi expressa por Cícero : *Appellata est enim ex viro virtus*. CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, II, 18, 43. Veja-se, ainda, sobre o conceito de *uirtus*, o estudo de Maria Helena da ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica, Vol. II – Cultura Romana*, 3^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 405-415.

¹⁷¹ *Quis autem dixit naturam maligne cum mulierum ingeniis egisse et virtutes illarum in artum retraxisse? Par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, dum libeat, facultas est; dolorem laboremque ex aequo, si consuevere, patiuntur*. SÉNECA, *Consolatio ad Marciam*, XVI, 1. Quanto ao pensamento de Séneca em relação às mulheres, veja-se: C. FAVEZ (1938), “Les opinions de Sénèque sur la femme”, *REL*, XVI, pp. 335-345. Cabe aqui referir que a teoria segundo a qual também as mulheres poderiam alcançar a *uirtus*, já era defendida por Cleantes: DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 175. Sobre esta mesma questão, veja-se o artigo de C. E. MANNING (1973), “Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes”, *Mnemosyne*, série IV, vol. XXVI, pp. 170-177.

¹⁷² (2000), p. 56, n.133.

¹⁷³ SÉNECA, *De Constantia sapientis*, 14,1; *De Ira*, II, 19, 4.

¹⁷⁴ SÉNECA, *Consolatio ad Marciam*, 16, 2.

Debrucemo-nos então sobre o nosso episódio. Séneca começa por relacionar a debilidade da natureza feminina, propensa a exageradas manifestações de luto¹⁷⁵ e a comportamentos menos dignos como a *impudicitia* e a *luxuria*, com a fortaleza de espírito de Hélvia.¹⁷⁶ Por desconhecer todos os defeitos próprios das mulheres (*muliebria uitia*), - o gosto pela luxúria e pelos prazeres mundanos (*luxuria*), a moleza (*mollitia*), a falta de pudor (*impudicitia*), a fraqueza (*infirmitas*), a propensão para a cólera (*ira*) e para a loucura (*furor*) - Hélvia é contada entre o número dos *magni uiri*.¹⁷⁷ Curiosamente, as suas *uirtutes* são sempre apresentadas pela negação dos *uitia* correspondentes, por meio de uma construção anafórica de conjunções e de advérbios de negação (*non, numquam, nec*):

*Non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit; non gemmae te, non margaritae flexerunt; non tibi diuitiae uelut maximum generis humani bonum refulserunt; non te, bene in antiqua et seuera institutam domo, periculosa etiam probis peiorum detorsit imitatio; numquam te fecunditatis tuae, quasi exprobraret aetatem, puduit, numquam more aliarum, quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti quasi indecens onus, nec intra uiscera tua conceptas spes liberorum elisisti; non faciem coloribus ac lenociniis polluisti; numquam tibi placuit uestis quae nihil amplius nudaret cum poneretur: unicum tibi ornamentum, pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma, maximum decus uisa est pudicitia.*¹⁷⁸

Hélvia distingue-se por não ter caído no *maximum saeculi malum*, a *impudicitia*; por não sentir qualquer atracção por *gemmae* ou por *margaritae*; por não sentir qualquer apego às *diuitiae*; por não se ter desviado da virtude, porque foi educada numa *domus*

¹⁷⁵ “Os antigos romanos instituíram para as mulheres um período de luto de um ano, não para que levassem um ano a chorar, mas para não chorarem ainda mais tempo.” SÉNECA, *Ep.* 63, 13.

¹⁷⁶ Com efeito, o caminho que conduz à *sapientia* é sempre caracterizado por Séneca por uma tensão entre um pólo positivo e um pólo negativo, entre os *proficientes* e os *insipientes*. De resto, é essa mesma ideia que Séneca tenta mostrar a Hélvia: *Ne feminae quidem te sinent intabescere uulneri tuo, sed leui ac necessario maerore cito defunctam iubebunt exurgere, si modo illas intueri uoles feminas quas conspecta uirtus inter magnos uiros posuit.* SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam matrem*, XVI, 5. Como refere TORRE (2000), p. 55, esta oposição entre os exemplos negativos das mulheres contemporâneas e os exemplos virtuosos das mulheres do passado (entre as quais Hélvia se insere) pode trazer alguma luz sobre a reconstituição temática e estrutural do *De Matrimonio*.

¹⁷⁷ Como bem vê TORRE (2000) p. 57, o facto de Hélvia ser chamada a superar as debilidades da natureza feminina, aproximando-se assim das virtudes masculinas, não implica que não exista um caminho propriamente feminino que conduza à *sapientia*. O caminho que conduz o género feminino (e neste caso particular, Hélvia) à *uirtus* passa pela conquista da *pudicitia*, a qual é vista pelo filósofo como *unicum ornamentum*, como *pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma*, e como *maximum decus*.

¹⁷⁸ SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam*, 16, 2-5.

antiqua et seuera; por nunca se ter envergonhado da sua *fecunditas*, como se de uma afronta se tratasse à sua idade; por não ter conspurcado o rosto com pinturas e enfeites; por nunca lhe terem agradado os vestidos que deixavam o corpo a descoberto.¹⁷⁹ O seu único adorno foi a *pudicitia*, *pulcherrima* virtude não sujeita a nenhuma idade.

Num gesto, como já vimos, simultaneamente consolatório e didático, Sêneca serve-se do *exemplum* de sua tia, a irmã de Hélivia.¹⁸⁰ No capítulo XIX, o filósofo refere-se-lhe como *uxor et mulier fortis*, atenta e de ânimo materno para com todos os familiares (*illum animum omnibus nobis maternum*).¹⁸¹ Do ponto de vista literário, o *exemplum* é construído em torno de dois núcleos narrativos: um respeitante aos sentimentos afectuosos da tia, e outro à trágica viagem em que esta heroicamente resgatou da fúria das ondas o corpo do marido.¹⁸²

No primeiro núcleo narrativo ficamos a saber que foi pelas suas mãos que Sêneca veio para Roma, ainda em tenra idade (*Illius manibus in Urbem perlatus sum*);¹⁸³ estando doente, foi graças ao seu afectuoso e materno cuidado que convalesceu durante longo tempo (*illius pio maternoque nutricao per longum tempus aeger conualui*);¹⁸⁴ graças à sua benevolência alcançou a questura (*illa pro quaestura mea gratiam suam extendit*);¹⁸⁵ ela, que não era dada a conversas nem capaz de elevar a voz, por Sêneca venceu esses receios (*quae ne sermonis quidem aut clarae salutationis sustinuit audaciam, pro me uicit indulgentia uerecundiam*).¹⁸⁶ Mas nada a impediu de viver retiradamente; no meio de tanto descaramento das mulheres, nada alterou o seu modo de viver modesto e rústico, nada alterou a sua tranquilidade nem o seu gosto pela solidão (*Nihil illi seductum uitae genus, nihil modestia in tanta feminarum petulantia*

¹⁷⁹ PROPÉRCIO, I, 2, 2 faz referência aos célebres tecidos da ilha de Cós, utilizados na confecção de vestidos muito apreciados pelas mulheres. PLÍNIO-O-VELHO também faz referência a estes vestidos dizendo que tinham o mérito de vestir as mulheres, desnudando-as: *Naturalis Historia*, XI, 76. SÊNECA, na *Ep.* 90, 20, refere: “Que pensaria Posidônio ao ver os teares de hoje, onde se fabricam tecidos inteiramente transparentes e tão inúteis para o corpo como incapazes de resguardar o pudor!”

¹⁸⁰ Há quem defenda que a palavra *soror* não deve aqui ser entendida com o significado de irmã, mas sim de prima, já que em XVIII, 9 se depreende que Hélivia era filha única. Cf. LUNA (1999), p. 145, nota 68.

¹⁸¹ SÊNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 1.

¹⁸² Gaio Galério, tio de Sêneca, ocupou o cargo de prefeito do Egipto entre 16 e 31 d.C. Alguns comentaristas entendem a palavra *auunculus* com o significado de “tio materno”, isto é, irmão da mãe. A ser assim, a *soror* de Hélivia seria antes sua cunhada. Cf. LUNA (1999), p. 147, nota 71.

¹⁸³ SÊNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 2.

¹⁸⁴ SÊNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 2.

¹⁸⁵ SÊNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 2.

¹⁸⁶ SÊNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 2.

rustica, nihil quies, nihil secreti et ad otium repositi mores obstiterunt quominus pro me etiam ambitiosa fieret.)¹⁸⁷

O segundo núcleo narrativo caracteriza-se por uma forte intensidade dramática, para a qual concorre a veracidade dos factos testemunhados por Séneca: *exemplum tibi suum, cuius ego etiam spectator fui, narrabit.*¹⁸⁸ Numa trágica viagem de barco, vindos do Egipto, Hélvia perdeu o seu *carissimum uirum*, que tanto amara, e com quem casara virgem (*cui uirgo nupserat*). O acto mais heróico da sua vida foi ter salvo da fúria das ondas o corpo do esposo. *O quam multarum egregia opera in obscuro iacent!*¹⁸⁹ – exclama Séneca.

Tal acto, de resto, só encontra paralelo na mítica personagem de Alceste.¹⁹⁰ Mas, enquanto esta sacrificou a própria vida para que o marido pudesse ainda viver, aquela sacrificou a vida pelo corpo do marido já morto, o que faz aumentar a heroicidade do acto e o enobrecimento do amor para com o marido: *nobilitatur carminibus omnium quae se pro coniuge vicariam dedit: hoc amplius est, discrimen vitae sepulcrum viro quaerere; maior est amor qui pari periculo minus redimit.*¹⁹¹ No *De Matrimonio*, Séneca dará outros *exempla* de mulheres cuja abnegação chegou ao extremo de darem a vida pelos maridos: Laodamia, esposa de Protesilau,¹⁹² e as mulheres indianas.¹⁹³

Numa sociedade em que a mulher cada vez mais se demitia do seu papel, quando o adultério se tinha tornado banal e os bons costumes cediam lugar à imoralidade, Hélvia e a sua irmã brilham como exemplos de *uniuirae* que foram fiéis à educação e aos costumes dos seus antepassados, de fidelidade conjugal, de dedicação à família, de desvelo e sobretudo de um grande pudor.

¹⁸⁷ SÉNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 2.

¹⁸⁸ SÉNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 4.

¹⁸⁹ SÉNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 5.

¹⁹⁰ Alceste, uma das filhas de Pélias, rei de Feras, na Tessália, (a única que não participou na morte do pai) deu a vida por Admeto, seu marido, por este haver recebido do deus Apolo o privilégio de, uma vez chegada a hora da morte, poder viver o mesmo número de anos até aí vividos, se encontrasse quem se dispusesse a morrer por ele. Séneca referiu-se a este episódio na *Medeia*: “Para redimir o destino do senhor de Feras, a mulher abdicará da vida a favor da causa do marido” (vv. 662-663) *Medeia*, tradução de Ricardo DUARTE, Lisboa, Editora Sá da Costa, p. 68. A beleza de Alceste é referida por Homero (*Ilíada*, II, 714-715). O mito era sobretudo conhecido pela tragédia de Eurípides, *Alceste*, a qual, segundo o testemunho de Macróbio (*Saturnalia*, V, 19, 3), não deveria ser ignorada por nenhum homem culto: *Haec Cornutus, sed me putet quod tantus vir, Graecarum etiam doctissimus litterarum, ignoravit Euripidis nobilissimam fabulam Alcestim*. Sobre o mito de Alceste em geral e sobre a tragédia de Eurípides em particular, vejam-se em *Eurípide*, Tome I, *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, texte établi et traduit par Louis Méridier, PUF, Les Belles Lettres, Paris, 1976, as pp. 45-53 («Notice») e ainda GRIMAL (1999), *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Victor Jabouille (coord.), 3ª ed., Difel, p.18.

¹⁹¹ SÉNECA, *Ad Heluiam*, XIX, 5.

¹⁹² Frag. 53, *infra*, p. 142.

¹⁹³ Frag. 52, *infra*, p. 141.

A *uirtus* não é apenas uma coisa de homens.¹⁹⁴ A mulher, com efeito, é também chamada a seguir, embora dentro dos seus limites e de maneira diferente, o mesmo caminho de ascese do *sapiens*. Esse caminho passa, como já sabemos, por um domínio de si, das emoções, por afastar os *uitia*, por não temer os golpes da Fortuna nem recear a morte.

De Beneficiis

No *De Beneficiis* Séneca testemunha os efeitos da crescente e negativa emancipação feminina ocorrida durante o período do Principado. Não me parece, todavia, que o retrato aqui traçado sobre as mulheres deva ser entendido como uma eventual tentativa de depreciação do sexo feminino por parte do filósofo.¹⁹⁵ O que me parece estar em causa e o que terá suscitado a intervenção da veia moralística de Séneca terá sido o comportamento imoral da generalidade das mulheres romanas que contribuíam para a destruição dos pilares da ordem social.

A primeira acusação, clara e objectiva, aparece em *De Beneficiis*, I, 9, 3 e diz respeito à mudança dos comportamentos femininos. A mulher que outrora era pudica, recatada e fiel aos bons costumes dos seus antepassados, revela agora um desmesurado desejo de exibicionismo; quer ver e quer ser vista por todos. A mudança operada no seu modo de ver e de sentir é de facto considerável quando comparada com a realidade dos tempos passados.

O costume de passear em liteira, tido como sinal de elegância e requinte entre as matronas, não podia agora ser proibido pelo marido. Se assim o fizesse, - ironiza Séneca – o marido seria considerado um homem *rusticus*, fechado nos costumes do passado, desconhecedor da nova etiqueta social da época.

¹⁹⁴ “O estoicismo gostava de reconhecer às mulheres a possibilidade de atingir a virtude e pensava mesmo que isso era nelas um mérito maior do que nos homens, porque tinham de superar uma natureza mais dominada pela paixão e pelo instinto.” GRIMAL (2005), p. 234.

¹⁹⁵ Sobre o pensamento de Séneca em relação às mulheres, *vide supra*, p. 62, nota 171.

*Rusticus, inhumanus ac mali moris et inter matronas abominanda conditio est si quis coniugem suam in sella prostrare vetent, et vulgo admissis inspectoribus vehi undique perspicua.*¹⁹⁶

O ideal do homem romano, fiel aos antepassados, que põe em prática as *uirtutes*, respeitador do *mos maiorum*, parece já não ser do agrado das mulheres. O marido que não fosse infiel, que não mantivesse relações extra-conjugais, era considerado um *ancillariolus*, um homem somente digno de ter relações com as criadas: *Si quis nulla se amica fecit insignem nec alienae uxori annuum praestat, hunc matronae humilem et sordidae libidinis et ancillariolum uocant.*¹⁹⁷

À mulher, sobretudo à das classes mais altas, não agradava muito a ideia de ter de dividir os seus bens com um homem que fosse mais pobre do que ela, nem muito menos a entusiasmavam as obrigações da vida matrimonial, mormente os constrangimentos da maternidade. Ao invés disso, entusiasmava-lhe a ideia de casar com um homem rico para lhe poder herdar os bens. Deste comportamento das mulheres (e da convivência dos seus *amatores*) resultou inevitavelmente a generalização de um grave problema social, ao qual já nos referimos: o *adulterium*.¹⁹⁸

Daí a denúncia irónica de Séneca: *Inde certissimum sponsaliorum genus est adulterium et in consensu viduitas caelibatusque nemo uxorem **duxit** nisi qui **abduxit**.*¹⁹⁹ Repare-se na perfeição do jogo semântico *duxit/ abduxit*: ninguém casa a não ser o que já se separou. Como veremos, a censura à facilidade com que se faziam e desfaziam os casamentos é também feita no *De Matrimonio*.²⁰⁰

A crítica de Séneca leva a supor que as mulheres não se envergonhavam de serem repudiadas. As *inlustres ac nobiles feminae* eram as mais impudicas. *Numquid iam ulla repudio erubescit, postquam inlustres quaedam ac nobiles feminae non consul numero sed maritorum annos suos computant et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii?*²⁰¹ O divórcio tornou-se tão banal que as mulheres, à força de tanto dele

¹⁹⁶ SÉNECA, *De Beneficiis*, I, 9, 3.

¹⁹⁷ SÉNECA, *De Beneficiis*, I, 9, 4.

¹⁹⁸ *Vide supra*, p. 37.

¹⁹⁹ SÉNECA, *De Beneficiis*, I, 9, 4.

²⁰⁰ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 28, *infra*, p.116.

²⁰¹ SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 2.

ouvirem falar, quiseram pô-lo em prática: *quia nulla sine diuortio acta sunt, quod saepe audiebant, facere didicerunt*.²⁰² E, por isso, é considerada medíocre e antiquada aquela que não sabe que a vida com um único amante implica um novo casamento: *Infrunita et antiqua est, quae nesciat matrimonium uocari unum adulterium*.²⁰³

Como salienta GUERRI,²⁰⁴ não deixa de ser significativo o facto de Séneca ter reservado inteligentemente para algumas das suas últimas obras, mormente para o *De Beneficiis* e para as *Epistulae ad Lucilium*, as críticas mais contundentes ao adultério e ao divórcio. Nesta altura, os seus compromissos para com o Estado haviam terminado; um dos seus principais interesses era o de travar a degradação dos costumes, causada pela expansão anti-jurídica e amoral do adultério e do divórcio.

Epístola 9

Na *Ep.* 9, Séneca esclarece a questão da ἀνταρχία do *sapiens*. A dúvida levantada por Lucílio, que serve de mote à carta, é a de saber “se Epicuro tem razão quando, numa das suas cartas, censura aqueles que afirmam que o sábio se contenta consigo mesmo e, por isso, não tem necessidade de amigos.”²⁰⁵ A resposta a tal dúvida é clara: “Entre nós e eles existe um ponto comum: o sábio contenta-se consigo próprio. Tal não implica que, embora se baste a si próprio, ele não deseje ter um amigo, um vizinho, um companheiro.”²⁰⁶

No fundo, como Séneca explica, “ser sábio implica não ter necessidade de nada. Por isso mesmo, embora se baste a si próprio, precisa de ter amigos, mas não para viver uma vida feliz, pois é capaz de ter uma vida feliz mesmo sem amigos.”²⁰⁷ O que é dito em relação à amizade aplica-se também à paixão amorosa e, poderá subentende-se, à união matrimonial:

²⁰² SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 2.

²⁰³ SÉNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 3.

²⁰⁴ (1979) pp. 285-286.

²⁰⁵ SÉNECA, *Ep.* 9, 1. As máximas de Epicuro, a que Séneca abundantemente recorre, quer nas *Epistulae ad Lucilium* quer no *De Breuitate uitae*, não têm outro objectivo senão o de mostrar aos seus interlocutores (Lucílio e Paulino, respectivamente, e em fase de conversão ao estoicismo) as ideias sedutoras que o Epicurismo oferece e que, frequentemente, divergem das ideias estoicas.

²⁰⁶ SÉNECA, *Ep.* 9, 3.

²⁰⁷ SÉNECA, *Ep.* 9, 15.

*A paixão amorosa tem indubitavelmente algo de semelhante à amizade, a ponto de a podermos considerar uma amizade levada até à loucura. (...) É o amor que por si mesmo, abstraindo de tudo o mais, faz o espírito arder com desejo da beleza, de mistura com uma certa esperança de afecto recíproco.*²⁰⁸

Se procurarmos reflectir mais profundamente sobre a questão da αὐταρχία do *sapiens*, encontramos ainda na *Ep.* 9 uma ideia que, a meu ver, traz alguma luz para a questão do matrimónio: o *summum bonum* deve, antes de mais, residir inteiramente no *sapiens*; “se ele [o sábio] for buscar ao exterior alguma parte de si, principiará a submeter-se à sorte.”²⁰⁹ Ora, encontrar uma mulher e contrair matrimónio, que no fundo significa ir buscar ao exterior uma parte de si, que outra coisa é senão submeter-se à sorte? A ideia dos riscos que o matrimónio implica foi, de resto, uma das razões que levou Epicuro a desaconselhá-lo. Teofrasto pensou de igual modo.

O *sapiens* não se deixa levar por questões utilitárias, mas sim por disposições naturais. Acima de tudo, ideia tão defendida pelos estoicos, importa agir segundo a natureza.²¹⁰ Assim sendo, se o matrimónio é conforme à natureza, e se gerar filhos constitui um acto natural, o *sapiens* não foge a essas eventualidades:

*Enquanto lhe for possível ordenar a vida à sua vontade, ele basta-se a si mesmo, mas contrai matrimónio; basta-se a si mesmo, mas procria filhos.*²¹¹

Com estas breves palavras, Séneca sintetizou a posição estóica referente ao matrimónio. Quando atrás fiz referência ao *De Providentia*, sublinhei aquela que é, a meu ver, a grande mensagem do tratado: os acontecimentos da vida humana, mesmo os que se afiguram mais penosos, são fruto do amor de Deus pelo homem e, em última análise, prova da existência dessa mesma providência.²¹² O sábio estóico é aquele que

²⁰⁸ SÉNECA, *Ep.* 9, 11.

²⁰⁹ SÉNECA, *Ep.* 9, 15.

²¹⁰ *Vide supra* p. 45, n. 61.

²¹¹ SÉNECA, *Ep.* 9, 17.

²¹² *Vide supra*, p. 48.

compreende e, por isso, aceita, de boa vontade, as contingências que lhe sobrevêm.²¹³ Por essa razão, ele não deve rejeitar o caminho da vida matrimonial; doutro modo agiria contra a ordem que rege o universo.

Em conformidade com isto, parece ser evidente que para Séneca o matrimónio não é algo que deva ser arredado do caminho de ascese do *sapiens*. Ao contrário da posição de Epicuro,²¹⁴ para os estóicos a vida conjugal não constitui obstáculo à vida filosófica. Como adiante veremos, o sábio deve ter a capacidade de transformar os *officia media*, isto é, as acções que, por si só, nem são boas nem são más, em *officia perfecta*, acções perfeitas. É também nítido que a posição que Séneca defende nesta carta não entra em contradição com outros pontos da sua doutrina: o sábio é livre, mas aceita a vontade da Providência.

Epístolas 94 e 95

Vimos anteriormente, bem delineados, alguns preceitos que devem reger a vida matrimonial. Vimos também os *exempla* de Hélvia e da irmã desta. Vimos, ainda, na *Ep. 9*, Séneca referir que o *sapiens* casa e gera filhos. À luz desta ideia tão categórica poderíamos facilmente concluir que o *De Matrimonio* - a sua doutrina - se destinaria, portanto, ao homem que já atingiu o mais alto grau de perfeição: o *sapiens*. No entanto, tal pressuposto gera um paradoxo: que necessidade teria o *sapiens* de que lhe fossem apresentados caminhos e normas de conduta, se ele já alcançou a perfeição?

Para tentar compreender tal paradoxo, trago agora à reflexão o conteúdo das *Epístolas 94 e 95*. Com efeito, nestas epístolas,²¹⁵ Séneca reflecte sobre duas questões particularmente importantes: por um lado, se a parenética é útil ou inútil (*utrum utilis an inutilis sit*, 94,4), por outro, se ela é suficiente para formar um homem de bem (*uirum bonum possit efficere*, 94,4).

²¹³ “Que o destino nos encontre sempre prontos, sempre de boa vontade. Uma alma verdadeiramente grande é aquela que se confia ao destino. Mesquinho e degenerado, pelo contrário, é o homem que tenta resistir, que ajuíza mal a ordem do universo.” SENECA, *Ep.* 107, 12.

²¹⁴ SENECA, *De Matrimonio*, Frag. 23, *infra*, p. 109.

²¹⁵ Como refere TORRE (2000), p. 39-40, trata-se de um díptico epistolar que apresenta uma estrutura *in utramque partem*. Um excelente comentário a ambas as cartas é o de Maria BELLINCIONI (1979), Lucio Anneo Seneca. *Lettere a Lucilio. Le lettere 94 e 95*, Brescia.

No fundo, o que Séneca discute é qual o grau de importância dos *praecepta* e dos *decreta* para o caminho que leva à *sapientia*, (*ad consummandam sapientiam*) e, mais importante, quem são os que estão nesse caminho. Na *Ep.* 94 a argumentação insinde sobre os *praecepta* (preceitos), ao passo que na *Ep.* 95 a argumentação defende a importância dos *decreta* (princípios teóricos).

Na *Ep.* 94, Séneca começa por expor o pensamento de Aríston, segundo o qual os *praecepta* não têm qualquer utilidade para o caminho de ascese do *sapiens* (94, 2) e o pensamento de Cleantes, segundo a qual os *praecepta* apenas seriam úteis se derivassem da teoria geral (94, 2).

A posição de Aríston parte do princípio de que quem estiver plenamente instruído para a vida não necessita de admoestações particulares (*non desiderat particulatim admoneri*, 94, 3), tais como, “indicar ao marido como comportar-se, ao pai como educar os filhos, ao senhor como dirigir os escravos”, porque quem assim procede é *doctus in totum*. Aríston defende ainda que “o que importa é eliminar os próprios vícios, e não ensinar um comportamento impossível enquanto eles persistem.” Bastariam, por isso, alguns *decreta* que, uma vez apreendidos por um indivíduo, ensiná-lo-iam que a vida feliz não é aquela que segue o prazer (*non quae secundum uoluptatem*), mas sim a natureza (*secundum naturam*). Se agir assim, o homem não necessitará de nenhum conselheiro (*monitorem non desiderabit*) para cada situação (*ad singula*). Para Aríston “ministrar preceitos a quem já a conhece a teoria é supérfluo, a quem ainda a ignora é insuficiente.” (94, 11).²¹⁶

Aríston nega, portanto, toda a possibilidade intermédia entre virtude e vício e, consequentemente, refuta a teoria dos *indifferentia*. Existem somente *officia perfecta*, inspirados na *uirtus*. Os *praecepta* tradicionalmente ligados ao cumprimento dos *officia media* são considerados inúteis.²¹⁷

Apresentados os argumentos aristonianos, Séneca passa a refutá-los. Começa por admitir que os *praecepta*, por si só, não são suficientes para corrigir o que há de corrompido no espírito, mas que estes, como o auxílio de outros métodos, podem ser úteis, pois que renovam a memória e esclarecem aquilo que frequentemente parece confuso (94, 21). De facto, importa reavivar a memória, porque “às vezes sabemos as coisas, e não reparamos nelas. Não interessa que estes princípios lá estejam guardados,

²¹⁶ Repare-se, neste passo, na ocorrência de uma enfática aliteração do fonema [p]: *Hoc cum persuasi mihi et perbibere, quid ista praecepta proficiunt, quae eruditum docent? Praecepta dare scienti superuacuum est, nescienti paruum.*

²¹⁷ TORRE (2000), p. 41.

mas que estejam activos” (94, 26). Mesmo as verdades evidentes devem ser apontadas. “Quantas vezes passamos sem dar por coisas que temos diante dos olhos: fazer uma advertência é como fazer uma exortação” (94, 25). É isso que Séneca imediatamente faz, a propósito da fidelidade conjugal.²¹⁸

Mesmo àquele que possui princípios justos e baseados na moralidade devem ser ministrados preceitos, pois “tal homem pode saber em teoria o que tem o dever de fazer sem que o distinga claramente na prática” (94, 32).

Assim, para Séneca, a posição de Aríston é válida “para um homem que já atingiu a perfeição e o mais alto grau de felicidade humana” (94, 50). No entanto, para o indivíduo imperfeito, mas que está em progresso (*proficiens*), há que indicar a via correcta de agir.²¹⁹

À luz disto, parece-me fácil admitir que Séneca apoia o uso de *praecepta* e de *admonitiones*, desde que sejam originários da doutrina geral (94, 44). Conclui-se, ademais, que os *praecepta*, em geral, se destinariam quer aos *proficientes*, porque não alcançaram ainda a verdadeira sabedoria, quer aos *sapientes*, porque, muito embora possuam todos os bens no mais alto grau,²²⁰ poderão eventualmente olvidar-se do caminho que devem trilhar.

O *proficiens* deve, assim, compreender o real valor dos *indifferentia*, isto é, que não têm valor em si mesmos. Deve ainda, através de uma visão correcta e global da realidade, ganhar consciência da ordem racional que rege o universo – o Λόγος e, deste modo, aprender que todas as suas acções devem ser realizadas segundo a virtude. A união conjugal, por acréscimo, está intimamente ligada à teoria da *cognatio* universal.²²¹

Entre os *officia media* e os *officia perfecta* há apenas uma diferença de grau. Quer dizer: os *officia media* potencialmente podem tornar-se *officia perfecta*. Essa é a primeira etapa do caminho de *transfiguratio* do *proficiens* em *sapiens*.²²² Se, quer um quer outro, forem confrontados com o caminho da vida matrimonial, não devem evitá-

²¹⁸ Vide *supra*, p. 58, n. 144.

²¹⁹ Recorde-se que essa é a missão do *sapiens*: “Nada nos induz mais no espírito os princípios justos, nada reduz melhor ao bom caminho os hesitantes ou os propensos ao mal do que a convivência com as pessoas de bem; vê-las frequentemente, escutá-las frequentemente é algo que a pouco e pouco se nos vai gravando no íntimo, a ponto de actuar com o vigor de preceitos. Que digo, o simples encontro com os sábios é proveitoso.” Por isso, Séneca advoga a necessidade de se arranjar alguém “que de vez em quando nos puxe as orelhas, que dissipe as opiniões do vulgo, que proteste contra as preferências da multidão.” SENECA, *Ep.* 94, 40 e 55.

²²⁰ SENECA, *Ep.* 109, 1. Vide *supra*: p. 54, n. 112.

²²¹ “A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade.” SENECA, *Ep.* 95, 52.

²²² TORRE (2000), p. 42.

lo. Foi essa a ideia que vimos defendida na *Ep.* 9. O que importa é tornar algo que é indiferente, como o matrimónio que não é bom nem mau em si mesmo, em algo que seja perfeito.

Sobre isto, parecem-me concludentes as palavras de TORRE: “per Seneca esiste una sola etica, quella del *sapiens*, alla quale tutti gli uomini sono chiamati attraverso un impegnativo, ma appassionante cammino.”²²³

Epístola 104

Séneca, quando escreveu as *Epistulae ad Lucilium*, andaria pelos sessenta anos. Pesa-lhe a idade, pesam-lhe os tormentos físicos causados possivelmente pelos exageros ascéticos praticados durante a juventude. Recorde-se que foi devido à sua debilidade física que, ainda jovem, foi para o Egipto, para junto da tia, a fim de convalescer.²²⁴ No entanto, mau grado as maleitas que a velhice lhe trouxe, este período foi intelectualmente o mais fecundo; o tempo livre de que então dispunha permitiu-lhe reflectir amadurecidamente sobre as grandes verdades da existência humana. Por essa razão, as *Epistulae ad Lucilium* espelham “o que há de mais puro no pensamento do estoíco Séneca.”²²⁵

Servem estas palavras preliminares para tentar mostrar que o conteúdo das cartas de Séneca não deve ser interpretado como se se tratasse de um conjunto de ideias escritas por um velho que se encontra fragilizado pela doença e a quem até já vai faltando a memória. Como já foi referido, o objectivo desta correspondência era notável: a conversão de Lucílio; logo, a doutrina apresentada corresponde à mais pura verdade da Escola do Pórtico. Mesmo o episódio narrado nesta carta, por mais contraditório que se nos possa afigurar, deve ser visto como um testemunho pessoal da experiência da vida matrimonial de Séneca. As reflexões que dele extrai, e que partilha com Lucílio, merecem a nossa atenção. Vejamos então o texto.

Séneca estava debilitado, com uma febre insidiosa (*febrem quidem subrepentem*). Parte, por isso, para a sua *uilla* de Nomento, para se restabelecer. A imagem que temos

²²³ TORRE (2000), p. 41.

²²⁴ *Vide supra* p. 64, n. 184.

²²⁵ PIMENTEL (2000), p. 56. Sobre a importância das *Epistulae ad Lucilium*, *vide supra*: p. 52, n. 101.

diante dos olhos é a de um casal (Sêneca mais idoso que Paulina) que se ama mutuamente. Sêneca conta a Lucílio, não sem alguma ternura, que Paulina está sempre a recomendar-lhe que tenha cuidado com a saúde. Mas o filósofo diz que tem de cuidar de si, em primeiro lugar, para depois poder cuidar de Paulina, porque a sua existência está totalmente dependente da dele. “Um homem de bem tem de viver, não enquanto lhe apraz, mas enquanto a sua vida for necessária.”²²⁶

Como sabemos, foram imputadas a Sêneca algumas contradições entre a doutrina que pregava e certos aspectos da sua vida pessoal, sendo a mais grave a que diz respeito à sua riqueza.²²⁷ Outra refere-se à *lamentatio* por ter sido exilado.²²⁸ Não cabe aqui discutir nem ajuizar sobre tais contradições. O problema que pretendo levantar pode ser ilustrado pela seguinte questão: não será, porventura, incoerente ver o mais insigne mestre do Pórtico embevecido pela esposa?

A resposta também é simples: não. Em primeiro lugar diz Sêneca que “há que respeitar os sentimentos nobres.”²²⁹ Esta frase, surpreendente, não nos deve passar despercebida, pois que nela me parece estar a chave para a compreensão do que deve ser, na prática, o matrimônio do *sapiens*. Com efeito, amar a esposa com ternura, dedicação, desvelo, afecto, não é o mesmo do que amá-la como se de uma adúltera se tratasse.²³⁰ Os *honesti affecta*, que Sêneca aqui refere, e que, segundo ele, devem ser respeitados, opõem-se às manifestações de amor irracional que os estóicos sempre recusaram.²³¹ Desejar prolongar a própria vida em benefício dos familiares revela um grande coração; essa é a maior prova de consideração pelo próximo.

“Só um obstinado egoísta teima em morrer sem admitir que uma esposa ou um amigo lhe merecem o sacrifício de prolongar um pouco mais a existência.”²³²

²²⁶ SÉNECA, *Ep.* 104, 3.

²²⁷ DION CÁSSIO, 61, 10-3, faz referência à vida sumptuosa de Sêneca. De facto, no *De Breuitate uitae*, 23, 1, o filósofo faz a apologia da riqueza, mas na *Ep.* 87, 15, critica-a.

²²⁸ A *Consolatio ad Polybium* oferece-nos uma imagem diferente de Sêneca, que parece vergar-se à *adulatio* para conseguir de Cláudio o regresso do exílio.

²²⁹ SÉNECA, *Ep.* 104, 3.

²³⁰ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 27, *supra*, p. 115.

²³¹ *Vide infra*, p. 115, n. 119.

²³² SÉNECA, *Ep.* 104, 3.

Há, inegavelmente, nesse gesto, uma grande semelhança com a doutrina cristã, mormente com o *Mandamento Novo* de Cristo, isto é, amar o próximo como a si mesmo. Mas o amor pelo próximo atinge a sua mais sublime manifestação na entrega da própria vida em benefício do outro. Nesse sentido, a doutrina cristã defende que, tal como Cristo amou a Igreja e deu por ela a sua vida, assim também o marido e a esposa devem dar a vida um pelo outro. Veremos, adiante, no *De Matrimonio*, serem referidos os *exempla* das *uxores indorum* que dão a vida pelos maridos.²³³ e o de Alceste, que morreu voluntariamente pelo marido.²³⁴

Em questão está nada mais, nada menos, do que a base em que deve assentar a relação conjugal. Esse despojamento do “eu” em benefício do “outro”, recorde-se, já havia sido preceituado por Antípatro de Tarso; o casal deve unir-se como se fosse um só. Na vida conjugal tem de haver mais do que simples *φιλία*; tem de haver uma união completa (*κρᾶσις*) dos esposos.²³⁵

A partir disto, e continuando a seguir o nosso texto, Sêneca afirma que, mesmo que alguém tenha decidido o suicídio, quando o interesse dos familiares o exigir, a alma deve impor a si mesma a vida.²³⁶ Foi isso que Sêneca procurou fazer nos últimos anos da sua vida quando se afastou de tudo e de todos e se dedicou mais afincadamente à filosofia e, como vimos, aos cuidados para com Paulina. Ao contrário dos epicuristas, os estóicos acreditam que a felicidade, a *uita beata*, passava naturalmente por uma renúncia ao individualismo.

Que pode um homem sentir de mais estimulante do que saber-se tão amado da própria mulher que, por isso apenas, a existência se lhe torna mais amável?

Mas no momento derradeiro em que forçosamente teve de pôr termo à vida, sabemo-lo por Tácito,²³⁷ Paulina, correspondendo ao amor de Sêneca, agiu em conformidade com os ideais do Pórtico, pedindo que lhe pusessem também fim à vida.

A vontade de Sêneca em prolongar a própria vida em benefício de Paulina e a determinação desta ao querer morrer com o homem que amava confirmam a presença

²³³ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 52, *supra*, p. 141.

²³⁴ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 53, *supra*, p. 142.

²³⁵ *Vide supra*: p. 26, n. 66.

²³⁶ SÉNECA, *Ep.* 104, 3.

²³⁷ TÁCITO. *Annales*, XV, 63. Cf. p. 3, n. 9.

nesta relação conjugal dos valores a que Antípatro de Tarso se referiu. Este casal é, assim, expressão máxima do matrimónio estóico: Paulina, a *uniuira* e *uxor pudica*; Séneca, o *sapiens* que, como ele próprio conta, desde os tempos em que recebia os ensinamentos de Átalo, foi habituado a valorizar a castidade do corpo,²³⁸ e que, trilhando a senda dos seus mestres, expôs, em vários pontos da sua obra, a moral estóica matrimonial.

2.4 DE MATRIMONIO

Quando se fala do *De Matrimonio* fala-se efectivamente de um conjunto de esparsos fragmentos conservados nos capítulos 41 a 49 do Primeiro Livro do *Adversus Iouinianum*. De entre as obras perdidas de Séneca,²³⁹ esta é aquela de que se conhece um maior número de fragmentos, os quais, no entanto, oscilam quer no número quer na ordem, em função dos críticos que os editaram. Atentemos, então, mais pormenorizadamente, no *status quaestionis* do *De Matrimonio*.

Existem presentemente quatro edições, publicadas pela seguinte ordem cronológica: a de F. HAASE,²⁴⁰ a de Ernest BICKEL,²⁴¹ a de Mario LENTANO,²⁴² e a de Dionigi VOTTERO.²⁴³ Refira-se que a edição de E. BICKEL, mau grado a distância temporal, continua a ser o mais autorizado e amplo trabalho sobre o *De Matrimonio*.

A par das supracitadas edições, importa ainda referir a existência de outros estudos, nomeadamente o de Felix BOCK,²⁴⁴ o de W. GROSSGERGE,²⁴⁵ o de P.

²³⁸ SÉNECA, *Ep.* 108, 14.

²³⁹ Do *corpus* das obras perdidas de Séneca constam vários títulos, uns sobre temas científicos: *De terrae motu*, *De lapidum natura*, *De piscium natura*; outros, fruto do seu interesse pelo Oriente: *De situ Indiae* e *De situ et sacris Aegyptorum* (este escrito possivelmente depois da sua estadia no Egipto); e outros sobre questões morais: *De officiis*, *De Amicitia*, *De immatura morte*, *De superstitione* e *Exhortationes*.

²⁴⁰ HAASE, (1853 [1886²]).

²⁴¹ BICKEL (1915).

²⁴² LENTANO (1997).

²⁴³ VOTTERO (1998).

²⁴⁴ F. BOCK (1899), *Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio*, “Leipziger Studien”, 19.

²⁴⁵ W. GROSSGERGE (1911) *De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio*, Königsberg,.

FRASSINETI,²⁴⁶ o de M. LAUSBERG,²⁴⁷ e, mais recentemente, o de Chiara TORRE.²⁴⁸

Qual fosse concretamente a estrutura do tratado é algo que nos é impossível definir; mas podemos atentar nas reconstituições que os estudiosos apresentaram.

A edição de M. LENTANO, após um breve estudo introdutório, sem entrar em questões de teor filológico, reproduz, salvo algumas exceções, a edição de F. HAASE (com a mesma numeração dos fragmentos) e apresenta a seguinte reconstituição (ou estrutura) da obra: 1 – Opiniões das diversas escolas filosóficas sobre o casamento; 2 a) Razões que conduziram à crise do matrimónio: comportamentos femininos negativos; 2 b) O modelo positivo: a pudicícia; 3 a) Razões que conduziram à crise do matrimónio: comportamentos masculinos negativos; 3 b) O modelo positivo: o auto-controlo.²⁴⁹

Por sua vez, a edição de VOTTERO reproduz, com a mesma ordem de sucessão dos fragmentos, a edição de BICKEL, incluindo, no entanto, um passo que não consta da edição deste, de certo modo problemático, por não ser claramente da mão de Séneca: a *Ecloga Theophrasti*²⁵⁰ (que HAASE e LENTANO também incluem). VOTTERO sugere a seguinte reconstituição (ou estrutura) da obra: 1 – Refutação da opinião das

²⁴⁶ P. FRASSINETI (1955) *Gli scritti matrimoniali di Seneca e Tertulliano*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 88, pp. 151-188.

²⁴⁷ M. LAUSBERG (1989), "Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht," ANRW, II, 36. 3, pp. 1879-1961

²⁴⁸ TORRE (2000).

²⁴⁹ LENTANO (1997), p. 15, n. 4.

²⁵⁰ A *Ecloga Theophrasti*, que ocupa quase por inteiro o capítulo 47 do Livro I do *Aduersus Iouinianum*, constitui, de facto, o principal problema com que se depara o editor dos fragmentos do *De Matrimonio*. As dúvidas são tantas quantas as teses apresentadas. Onde terá Jerónimo lido o passo de Teofrasto? Tê-lo-á lido directamente numa obra de Teofrasto ou no *De Matrimonio*? Se este passo é realmente da autoria de Teofrasto, a que obra pertence? Jerónimo apenas refere: *Fertur aureolus Theophrasti liber De nuptiis*. BICKEL (1915), p. 18 exclui-a dos fragmentos de Séneca, sustentando que Jerónimo a terá lido num escrito do filósofo neoplatónico Porfírio: "De Matrimonio eclogam Theophrasti, quam in sermone latinum convertisse ipsum Hieronymum eclogae elocutio clamat, eam non ex latina Senecae oratione transcriptam esse, sed ex deperdito aliquo opere Porphyrii translatam esse ab Hieronymo suspicio gravissima fit." BOCK (1899), p. 3, põe de parte a hipótese da mediação senequiana, defendendo que Jerónimo não terá lido este passo nem na obra de Séneca nem na obra de Teofrasto, mas sim num opúsculo de Tertuliano, *Ad amicum philosophum*, hoje perdido: "Nos vero demonstrabimus, tantum abesse, ut Theophrastus praesto fuerit Hieronymo, ut vel Senecae notitiam alieno debeat auctori." FRASSINETTI (1955), pp. 160-170, sustenta que Jerónimo terá feito uma leitura directa de Teofrasto, sem a mediação de Séneca. Mau grado as várias posições, VOTTERO (1998), pp. 26-29, provou a existência de semelhanças lexicais e sintácticas entre o passo de Teofrasto e outros passos da obra de Séneca. Sobre estas e outras teorias apresentadas, vide: TORRE (2000), pp. 169-185. Quanto ao seu conteúdo, a *Ecloga*, reflectindo sobre os prós e contras do matrimónio, exprime o pensamento da corrente peripatética em que se insere Teofrasto. *An vir sapiens ducat uxorem* – é a questão que serve de mote para a reflexão. Se a mulher e o próprio sábio possuírem as qualidades necessárias, então o sábio pode casar (*Et cum definisset, si pulchra esset, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem aliquando inire matrimonium*). Mas porque raramente tais qualidades se reúnem num casamento, então o sábio não deve casar. (*Non est ergo uxor ducenda sapienti*).

correntes filosóficas que desaconselhavam o casamento, nomeadamente o Epicurismo (Frag. 23) e o estoicismo (Frag. 24); 2 – Demonstração da necessidade natural e espiritual do casamento, fundamentada na doutrina estóica, contra aqueles que associavam o casamento à sensualidade (Frag. 25), à extravagância e aos excessos (Frag. 26 e 27), e ao adultério (Frag. 28); 3 – *Exempla mala* de mulheres impudicas, levianas e irascíveis: Terência (Frag. 30), Xantipa (Frag. 31), Metela (Frag. 32), Múcia (Frag. 33), Artória Paula (Frag. 34), a mulher de Filipe II da Macedónia (Frag. 35) crítica às mulheres que (Frag. 36); 4 – *Exempla bona* de mulheres virtuosas: Artemisa (Frag. 37), a concubina de Alcibíades (Frag. 38), a mulher do rei Candaules (Frag. 39), Rodoguna (Frag. 40), Lucrecia (Frag. 41), Bília (Frag. 42), Cláudia (Frag. 43), Márcia (Frag. 44), Pórcia (Frag. 45), Ânia (Frag. 46), Pórcia Menor (Frag. 47), Marcela Maior (Frag. 48), Valéria (Frag. 49); 5 – Peroração. Sustentação do valor da pudicícia (Frag. 50). Os três últimos fragmentos, dois dos quais (Frag. 52 e Frag. 53) ausentes da edição de F. HAASE, mas reconhecidos por E. BICKEL como sendo senequianos, surgem como testemunho do que ficou defendido no Frag. 50: *exempla* de figuras míticas que deram origem a tragédias (Frag. 51 e Frag. 53) e dos costumes das mulheres indianas (Frag. 52).²⁵¹

São, sem dúvida, significativos os factores que comprometem e dificultam o reconhecimento seguro destes fragmentos como sendo da mão de Séneca. Em primeiro lugar, há que ter em conta que não temos, até ao presente, nenhum testemunho em toda a literatura antiga que confirme a existência deste suposto tratado de Séneca. Além disso, Séneca em toda a sua obra não faz uma única referência nem ao título *De Matrimonio*, nem tão-pouco a um eventual escrito sobre o matrimónio.

Sublinhe-se, em segundo lugar, o facto de se ter a certeza da autenticidade de apenas quatro fragmentos, por explícita indicação de Jerónimo.²⁵² Tudo o mais é fruto de conjecturas por parte dos estudiosos que, em tempos e modos diferentes, se debruçaram sobre a questão.

²⁵¹ VOTTERO (1998), pp. 24 e 25.

²⁵² *Inquit Lucani poetae patruus* (JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 41, PL., col 271A = Frag. 43 Vottero, Frag. 21 Bickel, Frag. 80 Haase); *Refert... Seneca* (JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, PL., col 281A = Frag. 26 Vottero, Frag. 4 Bickel e Frag. 83-84 Haase); *ait Seneca* (JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, PL., col 281B = Frag. 29 Vottero, Frag. 7 Bickel e Frag. 87 Haase); *vide* TORRE (2000), p. 97. Há, porém, um outro passo que, embora não refira o nome de Séneca, poderá pelo menos exprimir o seu pensamento: *Doctissimi viri vox est* (JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, PL., col 281C-282B = Frag. 50 Vottero, Frag. 29 Bickel e Frag. 78-79 Haase).

Um outro problema provém da dificuldade em se poder reconstituir com exactidão o que é material senequiano na obra de Jerónimo, porque o polemista não refere nem onde começam nem onde terminam os *testimonia* de que se serve.²⁵³

Além disso, Jerónimo, ao servir-se das fontes pagãs (Séneca, Aristóteles, Plutarco, Teofrasto, entre outros) acaba por orientar ideologicamente os textos destes autores em seu próprio benefício, isto é, de acordo com os argumentos necessários à refutação da heresia de Joviniano, dando-lhes, por vezes, um significado bem diferente do original.²⁵⁴

Um quinto factor de incerteza diz respeito ao teor dos fragmentos. Tratando-se na sua maioria de *exempla* e de *dicta* da tradição de Τόποι sobre o matrimónio, e só em alguns casos de preceitos éticos ou de argumentações filosóficas, torna-se difícil descortinar se se trata efectivamente de material senequiano.

Como lembra TORRE²⁵⁵, reconstituir o *De Matrimonio* implica estudar as fontes (*Quellenforschung*) do *Aduersus Iovinianum*. Tal estudo, embora discutível, deve passar por uma análise lexical, estilística e sintáctica, de modo a que se consiga demarcar os diferentes níveis da língua, isto é, o que foi escrito por Séneca (e por outros autores) do que foi escrito por Jerónimo.²⁵⁶

O título *De Matrimonio* não é seguro. Como salienta VOTTERO,²⁵⁷ a sua reconstituição baseia-se unicamente nas palavras de São Jerónimo: *Scripserunt Aristoteles et Plutarchus et noster Seneca de matrimonio libros*.²⁵⁸ De resto, como refere o mesmo autor, não sendo possível extrair quaisquer informações seguras sobre o

²⁵³ Tanto quanto sei, não há presentemente nenhuma edição crítica do *Aduersus Iovinianum* que possa esclarecer devidamente a questão das fontes utilizadas por Jerónimo - *Quellenforschung*. A recente edição da BAC, *Obras Completas de San Jerónimo – VIII Tratados Apologéticos*, texto latino, traducción, introducción, notas e índices de Manuel-António Marcos CASQUERO e Mónica Marcos CELESTINO, Madrid, 2009, não traz nada de novo a este respeito.

²⁵⁴ Um exemplo emblemático ocorre no capítulo 48 do Livro I do *Aduersus Iovinianum*, no qual Jerónimo se serve de alguns passos do Γαμικά Παραγγέλματα de Plutarco, um hino ao amor e à vida conjugal, que é, porém, interpretado como um manifesto misógino e antimatrimonial. Mas Jerónimo não interpreta apenas de forma, digamos, tendenciosa os textos dos autores pagãos; os próprios textos bíblicos, que, à partida deveriam merecer um tratamento imparcial, são também reinterpretados e utilizados.

²⁵⁵ TORRE (2000), p. 14-15.

²⁵⁶ Lembra ainda TORRE (2000), p. 15, alguma bibliografia sobre o *modus scribendi* de Séneca e de Jerónimo. No caso daquele: A. TRAINA (1987⁴), *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna; A. SETAIOLI (1985), "Seneca e lo stile", *ANRW*, II, 32.2. No caso deste: H. GOELZER (1984), *Étude lexicographique et grammaticale de la Latinité de Saint Jérôme*, Paris; J. FONTAINE, "L'esthétique littéraire de la prose de Jérôme jusqu'à son départ en Orient" in: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du colloque de Chantilly*, 1986.

²⁵⁷ VOTTERO (1998), pp. 29-30.

²⁵⁸ JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, (= PL col. 280 C). Cf. p. 107.

título, teve-se em consideração o mesmo critério aplicado a outros títulos de obras senequianas (e também de outros autores) conhecidas pela sua forma abreviada, tal como acontece, por exemplo, com o *De Prouidentia*, a que corresponde o título mais amplo *Quare aliqua incommoda bonis uiris accidunt, cum prouidentia sit*.²⁵⁹

A questão da datação é igualmente controversa. Poucos são os estudiosos que propõem uma data. BICKEL²⁶⁰ situa a data de composição da obra durante a época do primeiro casamento de Séneca, isto é, durante a sua juventude, adiantando como título completo *Ad uxorem de matrimonio*.²⁶¹ Nesse sentido, o estudioso sustenta ser a exaltação da *uniuira* (talvez da própria esposa de Séneca) o fulcro da mensagem do tratado.²⁶² Assim, de acordo com o raciocínio de BICKEL, fica arredada a hipótese de o *De Matrimonio* ter sido dedicado a Paulina, segunda mulher de Séneca.

BICKEL mostrou também que o *De Matrimonio* é anterior ao *De Constantia sapientis*, cuja data de composição é anterior ao exílio de Séneca na Córsega (41 d.C.). Assim, o *De Matrimonio* será também anterior ao exílio.²⁶³ P. FRASSINETTI,²⁶⁴ fazendo coincidir a composição do tratado com o início da vida pública do autor, situa-o entre os anos 34 ou 35. VOTTERO, por seu turno, situa-o entre os anos 38 ou 39.²⁶⁵

A ordem pela qual os fragmentos se dispõem no *Aduersus Iouinianum* não é a mesma que E. BICKEL e VOTTERO apresentam na reconstituição da estrutura do tratado de Séneca. Assim, na obra de Jerónimo, os fragmentos dispõem-se em três secções distintas pela seguinte ordem (segundo a numeração da edição de VOTTERO): Frag. 37 - 49 e 52 - 53 (PL 23, 274a – 276b); Frag. 30 a 36 (PL 23, 278c – 280a); Frag. 25 a 29 (PL 23, 280a – 281c).²⁶⁶ Como refere TORRE, a reconstituição proposta por F. HAASE apresenta uma ordem de sucessão dos fragmentos bastante diversa da do texto de Jerónimo e os critérios em que o estudioso se terá baseado não parecem ser muito convincentes.²⁶⁷

²⁵⁹ VOTTERO (1998), pp. 29 e 30.

²⁶⁰ BICKEL (1915), pp. 366-367, citado por VOTTERO (1998), p. 30.

²⁶¹ Assim sendo, segundo a teoria de BICKEL, o tratado seria dedicado à primeira mulher de Séneca.

²⁶² Refere, no entanto, TORRE (2000), p. 117, nota 78, que tal posição defendida por BICKEL levou a que o estudioso considerasse senequianos alguns fragmentos em que são condenadas as *secundae nuptiae*, frases claramente jeronimianas: Frag. 40 (Rodoguna) e Frag. 52 (*indorum uxores*).

²⁶³ A questão da datação das obras de Séneca, mesmo das mais conhecidas, é problemática. Veja-se a esse respeito: E. ALBERTINI (1923), L. HERRMANN (1937), pp. 94-112 e F. GIANCOTTI (1957), *Cronologia dei "Dialoghi" di Seneca*, Turino.

²⁶⁴ FRASSINETTI (1955), pp. 182-184.

²⁶⁵ VOTTERO (1998), p. 31.

²⁶⁶ Veja-se o quadro da p. 106.

²⁶⁷ TORRE (2000), p. 98, nota 5.

Refira-se, por fim, o facto de LENTANO incluir na sua edição um fragmento que, embora não seja citado por Jerónimo, pertence a um códice medieval, sem que o estudioso adiante pormenores acerca do referido códice. A sua atribuição a Séneca é sustentada pelo facto de serem mencionados costumes matrimoniais da terra natal do filósofo.²⁶⁸

²⁶⁸ *Cordubeneses nostri, ut maxime laudarunt nuptias, ita et qui sine his convenissent, excluserunt cretione hereditatum, et iam pactam ne osculo quidem, nisi Cereri fecissent et hymnos cecinissent, attingi voluerunt. Si quis osculo solo [octo] parentibus aut vicinis non adhibitis attigisset, huic abducendae quidem sponsae ius erat, ita tamen, ut tertia parte bonorum sobolem suam parens, si vellet, multaret.* Frag. 88 LENTANO (1997), p. 50.

QUADRO SINÓPTICO DOS FRAGMENTOS DO *DE MATRIMONIO*

Numeração da edição de VOTTERO	Parágrafos <i>Patrologia Latina</i> 23	Conteúdo	<i>DE MATRIMONIO</i> Séneca	<i>ADVERSUS JOVINIANVM</i> Jerónimo
Frag. 23	280 A-B	Epicuro: o <i>sapiens</i> não deve casar (<i>quia multa incommoda admixta sint nuptiis</i>)	Apresentação das teorias das escolas filosóficas e das opiniões que desaconselhavam o matrimónio	Δόξαι dos pensadores pagãos
Frag. 24	280 B-C	Crisipo: o <i>sapiens</i> não deve casar (<i>ne Iovem Gamelium et Genethilium violet</i>)		
Frag. 25	280 C-281 A	Malefícios dos homens que dão importância ao aspecto físico (<i>amor formae</i>)		
Frag. 26	281A	Um caso de amor excessivo		
Frag. 27	281A-B	<i>Sapiens vir iudicio debet amare coniugem</i>		
Frag. 28	281B	Crítica aos que casam e descasam		
Frag. 29	281B-C	Crítica aos homens que casam só para ridicularizar as leis anticelibatárias		
Frag. 51	280A	Rivalidades entre esposas e concubinas: origem de muitos males	Exemplos femininos negativos	<i>Molestiae nuptiarum</i>
Frag. 30	278C-D	Terência		
Frag. 31	279A	Xantipa		
Frag. 32	279A	Metela		
Frag. 33	279A-B	Múcia		
Frag. 34	279B	Artória Paula		
Frag. 35	279B	Mulher de Filipe da Macedónia		
Frag. 36	280A	Mulheres que, repudiadas no segundo dia de núpcias, tornam imediatamente a casar	Exemplos Femininos positivos	<i>Testimonia</i> Hierarquia de estados: Superioridade da virgindade em relação ao matrimónio e do único matrimónio em relação aos vários matrimónios
Frag. 37	274A	Artemisa		
Frag. 38	274B-C	Concubina de Alcibíades		
Frag. 39	275A	Mulher do rei Candaules		
Frag. 40	275A	Rodoguna		
Frag. 41	275B	Mulheres Romanas		
Frag. 42	275B-C	Bília		
Frag. 43	271A	Cláudia		
Frag. 44	275C	Márcia		
Frag. 45	275D-276A	Pórcia		
Frag. 46	276A	Ánia		
Frag. 47	276A	Pórcia Menor		
Frag. 48	276A-B	Marcela Maior		
Frag. 49	276B	Valéria		
Frag. 52	274B	Mulheres dos indianos		
Frag. 53	275A-B	Alceste		
Frag. 54	276B-278B	<i>Écloga de Teofrasto</i>		
Frag. 50	281C-282B	Peroração: <i>laus pudicitiae</i>		

CAPÍTULO 3

SÃO JERÓNIMO E O *ADVERSVS IOVINIAVM*

CAPÍTULO 3

SÃO JERÓNIMO E O *ADVERSUS IOVINIANVM*

3.1 CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO

Pudemos anteriormente conhecer o pensamento de Séneca sobre o matrimónio. Importa agora acender alguma luz sobre o que foi dito pelo cristianismo relativamente a tal questão. Fundamentalmente, o que pretendo mostrar é o quão importante me parece ter sido o contributo do estoicismo e do cristianismo para a definição do conceito de matrimónio que hoje conhecemos.

Na verdade, assim como o *De Matrimonio* pode ser entendido como uma resposta da corrente estóica ao problema da degenerescência moral da sociedade romana do séc. I, assim também o *Aduersus Iouinianum* constitui a resposta do cristianismo à heresia desencadeada por Joviniano. Sobre o contexto do escrito jeronimiano centremos agora a atenção.

Recordemos, desde já, que em 313 d.C. o cristianismo se tornara, por vontade de Constantino, religião oficial do Império.¹ O Outono da Antiga Cultura coincide com a Primavera de novos modos de pensar, para os quais concorreu, inevitavelmente, a doutrina cristã. Porém, o passado - aquilo que ficara da sabedoria grega e da sua filosofia - não morre, nem permanece como mera nostalgia, nem tão-pouco como um sonho de um passado silencioso, rememorado pela leitura das obras herdadas.

Mas Constantino foi também responsável por um facto histórico de suma importância para o desenvolvimento político, social, económico e religioso ocorrido na sua época: a divisão do Império no ano 326. Comummente, é referido que desta divisão

¹ É, de facto, a partir do Édito de Milão, publicado em Fevereiro de 313, que se opera uma grande viragem na história da Igreja Católica. A partir daqui começa um período de clara estabilização e de grande apogeu. Saliente-se, porém, que a mudança inaugurada pelo Édito de Milão não foi repentina: inicialmente Constantino começou por pôr o cristianismo em pé de igualdade com a religião do Estado; depois foi aumentando gradualmente por ele a sua preferência e por último declarou-o, então, religião oficial do Império. Cf. Bernardino LLORCA *et alii* (1964), *Historia de la Iglesia Católica - I Edad Antigua*, 4ª ed., BAC, Madrid, pp. 358 e ss. Sobre o apogeu do cristianismo no Império Romano, veja-se: M. SORDI (1983), *I Cristiani e L'Impero Romano*, Milão; idem, (1965), *Il Cristianesimo e Roma*, Bolonha.

nasceram duas civilizações: a Civilização da Europa Ocidental e a Civilização Bizantina.²

Durante o séc. IV, sobretudo a partir do Édito de Milão, a Cristandade gozou de um período de franca prosperidade. De facto, tudo (ou quase tudo) estava do seu lado. As perseguições terminaram; o imperador recebe o baptismo; o papado ganha uma maior importância, os concílios estabelecem a doutrina e definem os dogmas, as escolas teológicas ou doutrinárias desenvolvem-se; as instituições eclesiásticas consolidam-se; as festas pagãs tendem a cristianizar-se, como é o caso da festa do *Sol inuictus* (celebrado a 25 de Dezembro e que, a partir de 336, cede lugar à festa do nascimento de Cristo); constroem-se edifícios; a literatura apologética floresce.³

Mas a Igreja tem ainda um contratempo com o qual terá de expender alguma energia: o paganismo, cujos resquícios teimam em se não extinguir. Se haverá, porventura, facto que, de entre todos os outros, marque este período será ele certamente a imanente oposição entre cristianismo e paganismo. A ascensão de Juliano ao trono imperial trouxe consigo a restauração do paganismo em 362, que, no entanto, durou apenas um ano devido à morte do imperador a 27 de Junho do ano subsequente, aquando de um combate que pretendia travar uma invasão persa.⁴

Depois da morte de Juliano, o exército do Oriente aclamou Joviano imperador, em 363, o qual veio a morrer sete meses depois de ter sido aclamado. Com a morte deste, os oficiais lançaram para o poder dois irmãos: Valentiniano e Valente. Àquele ficou a pertencer a parte ocidental do Império; a este a parte oriental. Quando Valentiniano morreu, em 375, sucedeu-lhe o filho Graciano. Valente veio a morrer a 9 de Agosto de 378 na batalha de Andrinopla. Para substituir Valente, Graciano designou um novo imperador: Teodósio I.⁵

A acção de Teodósio I baseou-se numa política administrativa centralizadora. Pretendeu também solucionar a questão religiosa, que há já bastante tempo vinha a fragmentar a unidade do Império, combatendo o paganismo. Foi durante a sua

² Para o conhecimento da Civilização Bizantina, sugiro a obra de Cyril MANGO (2008), *Bizâncio, o Império da Nova Roma*, Lisboa, Edições 70; Alexandre KAZHDAN, Alice-Mary TALBOT *et alii*, (1991), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (3 vols.), Oxford University Press, New York e Oxford.

³ Vide: Arnaldo ESPÍRITO SANTO (1994), “O Império e a Igreja no séc. IV” in: *Construção das Imagens de Poder*, União Latina, Mesa-Redonda organizada pela União Latina no âmbito da Expolíngua 94, em colaboração com o Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa, pp. 23-26.

⁴ Jerónimo alude à morte de Juliano na *Ep.* 60, 15.

⁵ Vide: Pierre GRIMAL (1993), *O Império Romano* (trad. de Isabel Saint-Aubyn), Edições 70, Lisboa, pp. 140-144. Também pode ser recolhida muita informação sobre este período em: A. H. M. JONES (1964), *The Later Roman Empire 284-602* (3 vols.), Oxford.

governação, em 381, que teve lugar um dos mais importantes concílios da Igreja: o concílio de Niceia, presidido por Gregório de Nazianzo e que teve como objectivo pôr termo às teorias arianistas. Foi sob este imperador que se deu o “caso” de Joviniano.

Além do paganismo, um outro factor de grande instabilidade ao nível político e social foi, nos inícios do séc. IV, a crescente vaga de invasões de povos bárbaros. A primeira dessas invasões massivas foi protagonizada pelos Germanos, que, em 355, invadiram a Gália, mas que, dois anos depois, foram expulsos pelas tropas chefiadas por Juliano.⁶

Como bem se vê, o séc. IV foi, em última análise, um período de grande turbulência e agitação, durante o qual não só se assiste à divisão do Império Romano, mas também durante o qual o cristianismo, em franca expansão, também se viu de certo modo constrangido. Os vestígios do paganismo, latentes ainda em vários domínios, permaneceram e semearam a sua cizânia na seara cristã. De alguns desses vestígios pagãos darei seguidamente conta, mostrando a importância do estoicismo para a definição do conceito de matrimónio.

3.2 O MATRIMÓNIO NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA IGREJA: O CONTRIBUTO DA HERANÇA ESTÓICA E O ACOLHIMENTO DAS CORRENTES ASCÉTICAS E ENCRATISTAS

O chamado período apologista⁷ caracteriza-se, como é sabido, por uma abundância de obras de teor doutrinário e defensivo. Desde finais do séc. II e durante o séc. III, os grandes inimigos do cristianismo foram as novas tendências filosóficas que pretendiam rejuvenescer a filosofia e as religiões pagãs. A partir desse momento, a Igreja, na pessoa dos seus mais insignes mestres, sentiu, com efeito, a necessidade de

⁶ P. COURCELLE, *Histoire Littéraire des Invasions Germaniques*, 3ª ed., Études Augustiniennes, Paris, 1964

⁷ Entre os principais apologistas contam-se Quadrato, Aristίδes, S. Justino, Taciano, Atenágoras, S. Teófilo, Minúcio Félix, Tertuliano e o autor anónimo da *Carta a Diogneto*. Cf. Bernardino LLORCA (1949), *Manual de Historia Eclesiástica*, 2ª edição, Editorial Labor, Barcelona, pp. 76 e ss. Refere ainda o mesmo autor (p. 76) que os escritos apologéticos são de grande interesse porquanto representam o primeiro estágio da literatura cristã e nos dão preciosas descrições da vida cristã dos primeiros séculos.

defender a sua doutrina. E essa defesa foi motivada não apenas por ataques externos mas também, não raro, por ataques internos, provenientes de dissensões, querelas, heresias.⁸ Assim foi com o chamado “caso” de Joviniano. Vale a pena, pois, determinarmos durante uns instantes nas circunstâncias que desencadearam este caso.

Em primeiro lugar, tentarei mostrar como a Igreja nascente assimilou alguns traços da filosofia estóica, mormente no que diz respeito ao domínio das paixões e à condenação do amor conjugal excessivo. Em segundo lugar, darei alguns exemplos de textos neo-testamentários, como os Evangelhos e as Cartas de Paulo, bem como de algumas obras de autores apologistas, como Minúcio Félix, o autor anónimo da *Carta a Diogneto* e Hermas, a partir dos quais é possível traçar aquela que é considerada a doutrina cristã matrimonial “oficial”. E porque, mesmo entre cristãos, a opinião sobre o matrimónio não foi consensual, incidirei, em último lugar, sobre o pensamento das correntes encratistas.

O matrimónio, nos primeiros séculos da era cristã, não era apenas uma realidade jurídica; era também uma instituição social, fundamental para a continuidade da mesma sociedade. Os cristãos, mau grado alguns flagelos sociais proliferantes um pouco por toda a parte, tais como a prostituição, o adultério, o aborto, e a exposição de recém-nascidos, continuavam naturalmente a casar e a constituir família, sem que isso constituísse impedimento à vivência da sua fé.⁹

De facto, com o aparecimento da mensagem evangélica, surge uma nova concepção de matrimónio: a concepção cristã, que se apoia fundamentalmente nos textos dos Evangelhos e nas cartas de Paulo.¹⁰ Com efeito, deve-se em larga medida ao apóstolo o ter feito a ponte entre a sua religião e as crenças filosóficas da cultura greco-romana.

No entanto, não temos muitas notícias sobre esta realidade durante os primeiros três séculos do cristianismo. Supõe-se que a cerimónia nupcial só se realizaria com a

⁸ Basta enumerar, por exemplo, o gnosticismo, o marcionismo, o maniqueísmo e o montanismo. Veja-se: P. LABRIOLLE, *La réaction païenne – Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, 1934. Clarifique-se, por sua vez, que o encratismo não constituía uma heresia própria de um grupo separado da Igreja, mas sim uma tendência de alguns cristãos que praticavam um ascetismo rigoroso. Desse rigorismo constava a abstinência de carne e de vinho bem como a condenação do casamento. Para um aprofundamento das teorias dos encratistas, veja-se a entrada que lhe é dedicada (Encratites) no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome 5, première partie, Paris, 1913, pp. 4-14.

⁹ Sobre o dia-a-dia dos primeiros cristãos, vide: A. HAMMAN (1971), *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris; J.L. LARRABE (1973), *El Matrimonio Cristiano y la Familia*, Madrid.

¹⁰ Cabe aqui referir que, sobre esta questão, existe um artigo de Paula Barata DIAS (2004), “A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 6, pp. 99-133.

aprovação do bispo e que se celebraria apenas no lugar de culto, durante os ofícios eucarísticos.¹¹ Deve sublinhar-se, ainda, o facto de ter havido durante os primeiros tempos do cristianismo uma tendência para a valorização e promoção da forma de vida celibatária e para uma maior intervenção, sobretudo por parte da hierarquia eclesiástica, na esfera privada de cada indivíduo.¹²

No fundo, a atitude dos primeiros cristãos em relação ao matrimónio em muito pouco divergia da atitude estóica. Musónio Rufo, como anteriormente pudemos ver,¹³ insistia na importância da comunhão entre o casal, a *κοινωνία*. Entre marido e mulher deveria haver uma total união. A mesma ideia foi defendida por São Paulo. Para ambas as doutrinas o fim último do matrimónio é a procriação; ambas pregavam a prática da virtude, o domínio de si próprio, mesmo na vida a dois; ambas defendiam uma certa morigeração do amor conjugal.¹⁴

No século II, Minúcio Félix descrevia assim a vida dos cristãos: *Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, (...) plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido ut nonnullius rubori sit etiam pudica conjunctio*.¹⁵

Ora, considerando, genericamente, as semelhanças entre a moral pagã e a moral cristã, uma dúvida não pode deixar de se colocar: a de saber se terá sido o cristianismo a aproximar-se da moral pagã ou se terá sido antes a moral pagã a aproximar-se do cristianismo. Uma resposta minuciosa a tal dúvida levar-me-ia a ter de enveredar por outros caminhos; limito-me, por isso, a partilhar a opinião de Paula Barata DIAS, fundamentada em P. VEYNE, e que me parece ser consensual:

“É à última fase do paganismo que pertence este apelo a uma vivência contida da sexualidade integrada no casamento. Estamos, pois, de acordo com P. Veyne, quando este defende que o cristianismo não fez mais do que integrar e

¹¹ Mario RIGHETTI (1956), *Historia de la Liturgia II*, Madrid, BAC, p. 1003.

¹² DIAS (2004), pp. 100 e 101.

¹³ *Vide supra*, pp. 22-23.

¹⁴ Sobre as semelhanças entre a moral matrimonial estóica e cristã, veja-se: S. ZEDDA, “Spiritualità Cristiana e saggezza pagana nell’etica della famiglia: affinità e differenze tra S. Paolo e i *Coniugalia Praecepta* di Plutarco”, *Lateranum*, 48 (1982), pp. 110-124.

¹⁵ MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, 31. O *Octavius* trata-se da primeira obra apologética escrita em latim. Trata-se de um diálogo em que uma das personagens, Octávio, às objecções levantadas por Cecílio, um pagão.

apropriar-se da moral das classes superiores do paganismo e divulgá-la como sua, contribuindo para a permanência deste modelo no futuro.”¹⁶

Há ainda que referir aquele que é o mais nítido exemplo que atesta esta simbiose entre a moral pagã tardia e a moral do cristianismo nascente: o discurso que Paulo proferiu no Areópago, em Atenas. O deus desconhecido dos Gregos, o Λόγος, é o Deus que Paulo anuncia.¹⁷ As ressonâncias do *Hino a Zeus* de Cleantes¹⁸ são, de resto, notórias.

“Atenienses, vejo que sois, em tudo, os mais religiosos dos homens. Percorrendo a vossa cidade e examinando os vossos monumentos sagrados, até encontrei um altar com esta inscrição: ‘Ao Deus desconhecido.’ Pois bem! Aquele que venerais sem o conhecer é esse que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e tudo quanto nele se encontra, Ele, que é o Senhor do Céu e da Terra, não habita em santuários construídos pela mão do homem, nem é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, Ele, que a todos dá a vida, a respiração e tudo mais. Fez, a partir de um só homem, todo o género humano, para habitar em toda a face da Terra; e fixou a sequência dos tempos e os limites para a sua habitação, a fim de que os homens procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tacteando, embora não se encontre longe de cada um de nós. É nele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: Pois nós somos também da sua estirpe.”¹⁹

Assim, a ideia comum de um deus criador de todas as coisas, onipotente e providente, mais não é do que a ideia-base de todo o edifício construído com a ajuda do estoicismo e do cristianismo.²⁰

¹⁶ DIAS, (2004), p. 113.

¹⁷ “É difícil não reconhecer a equivalência estoica entre Deus, o *logos* e o *pneuma* na Trindade cristã, dado que Cristo é *logos*. Pode-se pensar que o estoicismo, ao passar pela etapa da integração conceptual do judaísmo alexandrino, mas também, mais directamente, ao influenciar os Padres da Igreja, terá fornecido ao cristianismo os meios da sua teologia.”: Jean-Joel DUHOT, *Epicteto e a Sabedoria Estóica*, Pergaminho, pp. 179-199.

¹⁸ *Vide supra*, p. 25, n. 63.

¹⁹ Act. 17, 24-28. Os passos bíblicos que se seguirem serão sempre da edição *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa/ Fátima, 1999^R.

²⁰ A paternidade divina e a semelhança do homem com Deus eram ideias defendidas por Musónio Rufo (*Dissertationes*, IX, 42, 1-13). Sobre esta questão *vide* o capítulo “Estoicismo e Cristianismo”, Jean-Joel DUHOT, *op. cit.*, pp. 179-199.

Pressupondo que terá sido então o cristianismo a aproximar-se da moral pagã tardia, convém, agora, olhar para os textos bíblicos que afloram a questão do matrimónio, de modo a que melhor se perceba a posição posteriormente assumida pela Igreja. Sendo tal questão abordada tão polifonicamente nos textos do Antigo Testamento, dado o contexto hebraico-israelita em que estes foram produzidos, e até porque me não parece que estes tivessem exercido grande influência no pensamento dos Padres da Igreja, circunscrevo-me aos textos dos Evangelhos e das Cartas de Paulo.

De acordo com o *Evangelho de João*, Cristo escolheu a ocasião da celebração de umas bodas matrimoniais para dar início à sua vida pública e realizar o seu primeiro milagre.²¹ Sem pretender traçar qualquer comentário bíblico ou teológico sobre o episódio das “Bodas de Caná”, penso que não deve ser menosprezado o seu simbolismo. Deste episódio deduz-se que o matrimónio não é incompatível com a vida cristã. Ao ser instado a pronunciar-se sobre a questão do divórcio, Cristo é peremptório quanto ao carácter indissolúvel das núpcias: “- *Portanto, já não são dois, mas um só. Pois bem, o que Deus uniu não o separe o homem.*”²²

Por sua vez, Paulo, o Apóstolo das *Gentes*, motivado possivelmente pelos evidentes sinais de decadência da instituição matrimonial, foi quem delineou, logo desde o início, o significado cristão e eclesial do matrimónio e da família.²³ O matrimónio é sagrado e indissolúvel.²⁴ Por ser a condição mais comum do cristão, o matrimónio é legítimo: *para evitar o perigo da incontinência, cada homem tenha a sua mulher e cada mulher, o seu marido*²⁵ e preserva da cupidez: *é melhor casar-se do que ficar abrasado.*²⁶

Na *Carta a Diogneto*, escrita por volta do séc. II d.C.,²⁷ há um passo muito interessante que testemunha não só as semelhanças entre as concepções cristã e estóica

²¹ Jo. II, 1-11.

²² Mat. XIX, 6.

²³ Ef. V, 22-33. Comummente, este passo é referido pelos exegetas bíblicos não tanto pelo facto de traçar normas de conduta moral, mas antes pelo facto de aludir à prefiguração do casamento de Cristo com a sua esposa que é a Igreja. Não queria deixar de recordar, a este propósito, um passo da admirável obra de Chateaubriand, *O Génio do Cristianismo*, excelsamente traduzida por Camilo Castelo Branco: “Exaltando o casamento à dignidade sacramental, Jesus Cristo nos mostrou, primeiramente, o grande emblema do seu consórcio com a Igreja. Se bem se adverte é a escora a que se ampara toda a economia social, toda a santidade que se lhe outorga é diminuta, e afrouxa a admiração por aquele que o asselou com o sinete da religião.” CHATEAUBRIAND, *O Génio do Cristianismo*, Vol.I, tradução de Camilo Castelo Branco, 7ª edição, Porto, 1928, Livraria Chardron de Lello e Irmão, p. 47.

²⁴ Rm. VII, 2-3; 1 Cor. VII.

²⁵ 1 Cor. VII, 2.

²⁶ 1 Cor. VII, 7.

²⁷ Ainda que não seja referida pelos habituais informadores de história eclesiástica, como Eusébio, Jerónimo ou Fócio, a verdade é que, e essa parece ser a opinião geral dos estudiosos, a *Carta a*

de matrimónio, mas também outros aspectos do *modus uiuendi* cristão. Tais preceitos, tão lacónicos e normativos, tanto poderiam estar na boca de Séneca como na boca de um autor cristão.

“Os cristãos não se distinguem dos demais homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes. (...) Casam-se e geram filhos como os outros, mas não abandonam à violência os neonatos. Servem-se da mesma mesa, mas não do mesmo leito. Encontram-se na carne, mas não vivem segundo a carne.”²⁸

Hermas, segundo se crê, um leigo, pai de família, cuja experiência de vida parece ter sido marcada por uma certa provação causada, em parte, pelo difícil carácter da esposa e pela crise originada pela perseguição dos cristãos na época de Trajano, deixou-nos uma fascinante obra que mereceu uma grande estima da Igreja e na qual se evidenciam alguns preceitos referentes à continência sexual:

“Ordeno-te, disse ele, que observes a pureza e não permitas que suba ao teu coração o desejo de mulher alheia, de alguma fornicação ou de semelhantes vícios. Pois, fazendo-o, cometes um grande pecado. Mas recorda-te sempre da tua esposa, e nunca pecarás.”²⁹

Diogneto constitui um importante testemunho para o conhecimento da experiência cristã dos primeiros tempos. Vide: L. ALFONSI, “Il «Protrettico» di Clemente Alessandrino e l’Epistola a Diogneto”, *Aevum* 20 (1946), pp. 100-108; *Idem*, “Sull’A Diogneto”, *VetChr* 4 (1967), pp. 65-72. Refira-se, ainda, por curiosidade, que a *Carta a Diogneto* chegou até nós de uma forma algo insólita. Em 1436, um jovem italiano, Tomáz de Arezzo, estudante em Constantinopla, foi ao mercado comprar peixe; ao chegar a casa apercebeu-se de que o papel que embrulhava o peixe estava escrito em grego. Imediatamente, voltou ao mesmo local a fim de resgatar o maço de papel que estava a ser utilizado como papel de embrulho.

²⁸A *Diogneto*, V, 1 e 6-8, tradução de M. Luís MARQUES, introdução, revisão notas e estudo complementar de Isidro LAMELAS, Lisboa, Alcalá, 2001, p. 51-53. Sobre o primeiro preceito aqui formulado, vem-me à memória um passo da *Consolatio ad Heluiam matrem* (IX, 7): *locum omnem scires sapienti esse patriam uiro*; sobre o segundo preceito veja-se o que Séneca diz na *Ep.* 9, 17: “o sábio basta-se a si mesmo, mas contrai matrimónio, basta-se a si mesmo, mas procria filhos; sobre o último preceito, confronte-se o seguinte passo da *Ep.* 14, 2, em que Séneca diz: “devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele.”

²⁹ HERMAS, *O Pastor*, versão do original grego por M. Luís MARQUES, revisão, introdução e notas de Isidro Pereira LAMELAS, Lisboa, Alcalá, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2003, p. 161.

É curioso verificar que a prática do aborto e a exposição de recém-nascidos ou de crianças, flagelo denunciado por Séneca,³⁰ foi igualmente reprovado por autores cristãos. Clemente de Alexandria repudia o facto de algumas matronas lascivas rejeitarem os seus filhos de modo a ficarem com tempo e a evitarem incómodos para se dedicarem à criação e manutenção de aves exóticas.³¹ O mesmo autor acentua uma outra ideia também defendida pelos estóicos, importante para a moral matrimonial: a igualdade dos sexos. “A mulher tem a mesma dignidade do homem. Um e outro têm o mesmo Deus, o mesmo Pedagogo, a mesma Igreja, respiram, vêem, escutam, esperam e amam do mesmo modo”³² Ao gerar filhos, no contexto matrimonial, o homem realiza-se enquanto “imagem de Deus, porquanto, embora sendo homem, colabora no nascimento de outros homens.”³³

Vistas bem as coisas, há, de facto, durante os primeiros séculos do cristianismo, uma nítida tentativa da Igreja em prescrever determinado tipo de comportamentos no sentido de regulamentar a vida privada dos que abraçam a fé. No fundo, o que ressalta da mensagem evangélica e dos textos de Paulo é, por um lado, o ideal de vida assente na virtude da castidade e, por outro, a valorização do celibato.³⁴

Significativo é o fenómeno de ascetismo feminino verificado no séc. IV.³⁵ Nunca a literatura antiga tinha dado tanta atenção às mulheres como neste momento da antiguidade tardia. Sobressaem imensos tratados, cartas, sermões, epitáfios, escritos polémicos que tratam sobre a virgindade e a viuvez. A superioridade do estado de virgindade e de viuvez relativamente ao matrimónio justificava-se também com argumentos de teor prático: os tormentos físicos e psíquicos eventualmente infligidos

³⁰ SÉNECA, *Consolatio ad Heluiam matrem*, XVI, 3.

³¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, III, 4. Também Tertuliano condenou a prática do aborto nos seguintes termos: “A nós, porém, interdito em absoluto o homicídio, não é lícito sequer desfazer o que foi concebido no útero, quando do sangue materno se vai extraíndo ainda o necessário para plasmar o ser humano. Impedir de nascer é apressar o homicídio e é indiferente suprimir uma vida já nascida ou quebrá-la antes de nascer.” TERTULIANO, *Apologético*, Introdução, versão do latim e comentários de José Carlos MIRANDA, Alcalá, Lisboa, 2002, p.173.

³² TERTULIANO, *ibidem*, I, 4. Note-se que, já antes de Tertuliano, São Paulo havia destacado a “igualdade dos sexos” (e, se quisermos, também um certo ideal de cosmopolitismo, que também os estóicos antigos tinham defendido): “Não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos sois um só em Cristo” *Gal.* 3, 28.

³³ *Idem, ibidem*, II, 10, 83.

³⁴ “(...) com o cristianismo, este controlo externo da vida privada convivia com o insistente apelo, nascido de uma concepção negativa da sexualidade humana, às virtudes da castidade e da continência, de que resultava uma sobrevalorização das formas celibatárias de vida. Seriam estas as duas características mais marcantes que resultaram dos novos tempos cristãos, as duas em choque nítido com a tradição pagã e o modo de conceber a liberdade e a dimensão privada dos homens.” DIAS (2004), p. 101.

³⁵ Vide: Mercedes Serrato GARRIDO (1993), *Ascetismo feminino en Roma*, Cádiz; C. TIBILETTI (1983), *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma

pelo marido, as preocupações que ocasiona o cuidado pelos filhos, as incertezas e os perigos da procriação.³⁶ No fundo, a vida ascética representava para as mulheres uma libertação da maldição divina que a condenava a sofrer as dores do parto e a viver subjugada ao marido.³⁷

Porém, a posição da Igreja nos seus primeiros séculos nem sempre foi uniforme. Para os seguidores das correntes encratistas, a adesão ao cristianismo implicava obrigatoriamente a adesão a um estado de vida abstinente, no qual o celibato e a virgindade eram sobrevalorizados relativamente à vida conjugal. Aos olhos desses, todos os que casassem, e não renunciassem a tal estado, seriam considerados como que membros imperfeitos da Igreja.³⁸

Tal posição roçava a heresia, porquanto negava, por um lado, a doutrina da “Criação” e, por outro, o mandato do *crescei e multiplicai-vos*. Em parte, estas teorias encratistas encontraram fundamento numa das cartas de São Paulo. Com efeito, na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo coloca o celibato acima do matrimónio. O passo que se segue preconizou, de certo modo, a posição que, algum tempo depois, veio a ser assumida pelas correntes encratistas e, também, por Jerónimo.

“O marido cumpra o dever conjugal para com a sua esposa, e a esposa faça o mesmo para com o seu marido. A esposa não pode dispor do próprio corpo, mas sim o marido; e, do mesmo modo, o marido não pode dispor do próprio corpo, mas sim a esposa. (...) Desejaria que todos os homens fossem como eu, mas cada um recebe de Deus o seu próprio carisma, um de uma maneira, outro de outra. Aos solteiros e às viúvas digo que é bom para eles ficarem como eu. Mas, se não podem guardar continência, casem-se; pois é melhor casar-se do que ficar abrasado. Aos que já estão casados, ordeno, não eu, mas o Senhor, que a mulher não se separe do marido; se, porém, está separada, não se case de novo, ou, então, reconcilie-se com o marido; e o marido não repudie a sua mulher.”³⁹

³⁶ Mercedes Serrato GARRIDO (2000), «Instrumentos para la diffusion del movimiento ascético en la segunda mitad del siglo IV», in: *Actas del Segundo Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Sema, Valencia, p. 150.

³⁷ *Gén.* 3, 16.

³⁸ Jean DANIELOU e Henri MARROU, “Virginité et Encratisme”, in: *Nouvelle Histoire de l’Église*, L. J. ROGIER, R. AUBERT e M. D. KNOWLES, Vol. I, Des Origines a Saint Grégoire le Grand, Éditions du Seuil, pp. 151e 152.

³⁹ *1 Cor.* 7. Sobre este passo, vide: B. PETRE (1961), *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor. 7, 1-40*, Brescia.

Infere-se, pois, que o que é preferível é a virgindade ou o estado celibatário. Se isso não puder acontecer, então, que o homem case. O que importa é dominar os desejos. A espera eminente da segunda vinda de Cristo, esperançosamente aguardada pelas primeiras gerações de cristãos, sustenta os conselhos do Apóstolo para que se viva sem distrações, numa ocupação permanente, até ao regresso de Cristo.

Taciano foi o principal rosto da teoria encratista; assim foi que Jerónimo se lhe referiu como *princeps encratarum*.⁴⁰ Curiosamente, devemos a Tertuliano⁴¹ um testemunho que dá conta da condenação por parte da Igreja do autor de um escrito apócrifo - os *Actos de Paulo* - no qual se evidenciam as tendências encratistas. O autor do escrito terá pretendido deformar o pensamento do Apóstolo, insistindo veementemente na exaltação da castidade e da continência. Outros escritos como os *Actos de Pedro*, *Actos de João* e *Actos de Tomé* evidenciam também esse rigorismo exacerbado.

O gnosticismo, baseado na ideia dualista segundo a qual a matéria é essencialmente perversa e só o espírito é bom, sustentava que o matrimónio e o coito apenas serviam para pôr um maior número de almas na prisão do corpo, recomendando, por isso, uma abstinência total, indo assim ao encontro das teorias encratistas.

Outra das seitas que advogava todo o tipo de fanatismos e de excessos ascéticos era o Montanismo, surgido no séc. II pela actuação de Montano, a quem se juntaram duas discípulas: Maximila e Priscília.⁴² O princípio do Montanismo aspirava a uma reforma da Igreja de modo a que esta pudesse regressar ao seu estado primitivo, pregando, para esse efeito, uma mortificação intensa, fazendo a apologia do martírio e renunciando totalmente ao matrimónio.⁴³

Em suma, as várias correntes encratistas defendiam que o homem só se salvaria se praticasse um ascetismo rigoroso, se levasse uma vida excessivamente regrada e austera. Por sua vez, a doutrina da Igreja não evidencia à primeira vista uma sobrevalorização da virgindade em detrimento do matrimónio; nunca é dito que aquela é superior a este, e vice-versa. Cada um dos estados é igualmente meritório e ambos, para serem seguidos com fidelidade, implicam renúncia e dificuldades.

⁴⁰ JERÓNIMO, *Ep.*, 48,2.

⁴¹ *De Baptismo*, XVII.

⁴² Sobre a actuação de Montano, veja-se o relato de EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 16, 19.

⁴³ B. LLORCA (1964), pp. 218 e 219.

Efectivamente, o cristianismo (e também o estoicismo) deixa uma grande margem de liberdade ao homem. Nada lhe é imposto, mas sim proposto. O homem pode e deve casar se assim o entender. Fazendo-o, terá de ser fiel a tal estado. Aos que preferirem seguir uma vida mais elevada, de oração e de apostolado, os que se entregam à causa do Reino de Deus e que querem ser seus seguidores, a esses a Igreja recomenda o celibato e um modo de vida mais austero. Tertuliano, antes de apostatar, sintetizou esta ideia nos seguintes termos: *Sanctitatem sine nuptiarum damnatione novimus et sectamur et praeferimus, non ut malo bonum sed ut bono melius.*⁴⁴

Ambrósio, bispo de Milão, e também interveniente no “caso” de Joviniano, deixou claro que o caminho que a Igreja pretende oferecer está aberto não só às virgens e às viúvas, mas também aos casados: *Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem, unam conjugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis. Non enim aliam sic praedicamus ut excludamus alias.*⁴⁵

Pode, pois, dizer-se que foi com base nestas tendências que São Jerónimo desenvolveu o seu pensamento. E foi também graças a elas que se delineou o conceito de matrimónio, ainda hoje vigente na Civilização Ocidental. O “caso” de Joviniano constitui apenas o despoletar da acção da Igreja perante a ameaça das correntes encratistas, tal como refere Paula Barata DIAS:

“O episódio de Joviniano contribuiu para o acolhimento das correntes ascéticas encratistas, latentes mas não dominantes no discurso da Igreja desde o séc.I. (...) Encarado inicialmente com desconfiança e reserva, foi progressivamente integrado e tanto a Igreja como o Estado adoptaram como suas as concepções mais radicais e exigentes quanto à moral sexual. O caso de Joviniano estabeleceu o precedente da legitimidade da intervenção eclesiástica normativa na intimidade dos indivíduos, o que excedia os discursos catequéticos, exortativos e pedagógicos e passava a apresentar-se sob a forma de lei religiosa e mesmo civil, conforme os Estados foram integrando a dimensão religiosa temporal no âmbito dos seus interesses.”⁴⁶

⁴⁴ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, I, 19.

⁴⁵ AMBRÓSIO, *De viduis*, IV.

⁴⁶ Paula Barata DIAS, (2008). “Ascetismo e misogamia no Cristianismo dos finais do séc. IV: O dossiê Joviniano”, in: *A Sexualidade no Mundo Antigo* (Actas), José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (Coord.), Lisboa, p. 507.

3.3 A HERESIA DE JOVINIANO

Volvidos apenas dez anos desde que São Jerónimo⁴⁷ se debatera contra Helvídio⁴⁸ pela defesa da virgindade de Maria e pelo valor da castidade, logo eclodiu em Roma um novo movimento herético e antiascético baseado em teorias idênticas e cuja liderança se ficou a dever a Joviniano.

Sobre Joviniano, porém, pouco se sabe.⁴⁹ Sobre a sua origem, o local e a data do seu nascimento, sobre a sua formação e a sua juventude muitas dúvidas permanecem. As poucas informações que dele se conhecem devem-se, antes de mais, às acérrimas polémicas que suscitou e que mereceram a atenção de alguns dos grandes vultos da Igreja, nomeadamente de Jerónimo, de Ambrósio e de Agostinho.

Ao falarmos da heresia de Joviniano devemos, porém, ter presente que o ataque à moral que defendia a superioridade do estado celibatário é apenas - e como adiante veremos - um dos seus aspectos.⁵⁰ Mas, se no caso de Helvídio pode permanecer a dúvida quanto ao teor herético das suas opiniões, o mesmo não se pode dizer em relação ao caso de Joviniano. Com efeito, este mereceu a condenação máxima da Igreja, isto é, a excomunhão.⁵¹

Joviniano, ao que tudo indica, terá abraçado ainda jovem a vida monástica, praticando um ascetismo rigoroso. Mas tal fervor pouco terá durado. Em data que desconhecemos, abandonou o convento, movido por ideias libertinas, para se dedicar à pregação de ideias opostas às da moral da Igreja. Espírito lascivo, Joviniano pretendia,

⁴⁷ Sobre a vida e obra de Jerónimo *vide*: F. CAVALLERA (1922), *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vols, Specilegium Sacrum Lovaina-Paris, Lovainiense-Champion.

⁴⁸ Helvídio, um leigo romano, provavelmente discípulo do bispo ariano Auxêncio, publicara um opúsculo no qual negava a virgindade perpétua de Maria, sustentado que depois de ter dado à luz Jesus ela tivera outros filhos de José. Helvídio, contrariando as correntes ascéticas da Igreja, defendia ainda a paridade absoluta entre virgindade e matrimônio. A resposta contra tais ideias escreveu-a Jerónimo no *Adversus Helvidium*, datado de 383 e no qual desmascara a hipocrisia das falsas virgens e condena acerrimamente os hábitos mundanos de alguns monges.

⁴⁹ Vejam-se as entradas que lhe são dedicadas no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome 8, deuxième partie, Paris, 1925, pp. 1577-1580 e no *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VIII, Paris, 1974, pp. 1104 e 1105.

⁵⁰ Para as razões teológicas das teses de Joviniano e o contexto em que se inserem *vide*: D.G. HUNTER, (1987). "Resistance to the virginal ideal on late fourth century Rome. The case of Jovinianus", *ThS*, pp. 45-64, e A. J. BUDZIN, (1988). "Jovinian's four theses on the Christian life. An alternative patristic spirituality", *TJTh*, 4, pp. 44-59.

⁵¹ Benoît JEANJEAN (1999), *Saint Jérôme et l'Hérésie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 31 e 32. Convém deixar, a partir daqui, bem nítida a distinção entre heresia e cisma. A primeira pressupõe um erro dogmático contra o que é declarado pela Igreja. O segundo implica uma insubordinação contra a autoridade da Igreja.

no fundo, mostrar ser possível haver uma conciliação entre religião e mundanidade, susceptível de um pagão ou de um libertino facilmente se inserirem na doutrina de Cristo.

Tal paradigma de monge entregue a toda a espécie de prazeres mundanos mereceu-lhe ser chamado *Epicurus christianorum*, perífrase usada repetidas vezes por Jerónimo na sua obra para se lhe referir. Igualmente satirizante é o retrato que Jerónimo traça sobre o comportamento mundano desta figura:

*Nam cum monachum esse se iactitet et post sordidam tunicam et nudos pedes et cibarium panem et aquae potum ad candidas vestes et nitidam cutem, ad mulsum et elaboratas carnes, ad iura Apitii et Paxami. Ad balneas quoque ac fricticulas et popinas se conferat, manifestum est, quod terram caelo, vitia virtutibus, ventrem praeferat Christo et purpuram coloris eius putet Regna caelorum.”*⁵²

Por volta do ano 385, durante o pontificado do Papa Sirício,⁵³ Joviniano encontra-se em Roma, onde começou a espalhar a cizânia da sua doutrina, e embora as suas capacidades intelectuais deixassem muito a desejar, manifestando uma eloquência vulgar baseada em argumentos pouco sólidos, e desse, a um outro nível, manifestas provas de uma afrouxada vida espiritual, o facto é que as suas ideias rapidamente começaram a ganhar adeptos.⁵⁴ Mais tarde, a esse propósito, São Jerónimo dirá: *Ne gloriaris, quod multos discipulos habeas. Filius Dei docuit in Iudaea, et duodecim tantum illum apostoli sequebantur.*⁵⁵

Numa carta do Papa Sirício são mencionados os seus principais seguidores, também eles monges desertores: *Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plotinus, Martianus, Ianuarius e Ingeniosus.*⁵⁶

⁵² “Dado que se gaba de ser monge, em vez de um hábito sujo e de pés descalços, em vez do pão duro e de um copo de água, prefere vestes brancas e peles suaves, vinho doce e carnes bem condimentadas, receitas de Apício e de Paxamo, sessões de banho e massagens e tabernas; é evidente que antepõe a terra ao céu, os vícios às virtudes, o seu próprio ventre a Cristo e que pensa que o Reino dos Céus tem a mesma cor rubra dos seus apetites.” JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, I, 40. (Tradução minha).

⁵³ O pontificado de Sirício decorreu de 384 a 398.

⁵⁴ Sobre os hábitos e as tendências ascéticas praticados em Roma nesta época, vide: G. D. GORDINI (1953). “Forme di vita ascetica a Roma nel iv secolo”, *ScrTh*, pp. 7-58.

⁵⁵ “Não te ufanes de ter muitos discípulos. O Filho de Deus ensinou na Judeia e só doze apóstolos o seguiram.” JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, II, 36. (Tradução minha).

⁵⁶ SIRÍCIO, *Ep.* 7; PL. XIII, 1131-1178.

Não deixa também de ser curioso o testemunho de Santo Agostinho sobre o rápido acolhimento da doutrina joviniana no ambiente de Roma, segundo o qual a pregação de Joviniano terá surtido os primeiros efeitos numas certas mulheres, de idade já provecta, que abandonaram o estado de virgindade para se casarem.⁵⁷

Mas a sua mensagem chegou também às mais diversas classes da sociedade romana, e, em última instância, aos ouvidos do papa. As reacções dos defensores do monaquismo e do ascetismo mais rigoroso não tardaram em se fazer ouvir. A primeira dessas reacções foi a de Pamáquio, amigo de Jerónimo, que logo se decidiu, sem perda de tempo, a pedir a intervenção do papa, de modo a que este condenasse Joviniano. E, de facto, assim aconteceu.

Convocado todo o clero de Roma, Sirício condenou publicamente a pregação de Joviniano, considerando-a uma *conscriptio temeraria*, e excomungou-o. Joviniano, procurando justificar a sua doutrina, escreveu uns *Commentarii* (ou *Commentarioli*), que começaram a circular não só em Roma mas também em outras cidades de Itália, hoje perdidos e dos quais apenas se conhecem os fragmentos referentes à sua heresia, citados por São Jerónimo logo no início do *Aduersus Iouinianum*.

A sua doutrina anti-ascética e anti-moral resume-se, de acordo com o testemunho de Jerónimo,⁵⁸ nos seguintes quatro pontos:

1 - A virgindade, a viuvez e o casamento têm o mesmo valor e são igualmente meritórios: *uirgines, uiduas et maritatas quae semel in Christo lotae sunt, si non descreperint caeteris operibus, eiusdem esse meriti*.

2 - A regeneração trazida pelo baptismo liberta aqueles que o receberam do poder do demónio: *eos qui plena fide in baptismo renati sunt a diaboli non posse subverti*.

3 - O jejum e a oração de acção de graças, antes das refeições, têm o mesmo valor: *inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam*.

4 - Todos aqueles que forem fiéis ao seu Baptismo terão no céu a mesma recompensa: *esse omnium qui suum baptismum seruauerint unam in regno caelorum remunerationem*.

⁵⁷ ... ita ut quaedam uirgines sacrae provectae iam aetatis in urbe Roma, ubi haec docebat, eo audito, nupsisse dicantur. AGOSTINHO, *De Haeresibus*, 82 (= PL, 42, 45-46).

⁵⁸ *Aduersus Iouinianum*, I, P.L. 23, col. 207 e *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 8, 2^{ème} partie, Paris, 1925, 1578-1580.

Se tais teorias fossem postas em prática pela Igreja, por um lado não só cairia por terra toda a via de santificação que tal instituição oferece aos fiéis por meio dos sacramentos instituídos por Cristo, como também a razão de ser da instituição estaria comprometida.⁵⁹

Uma vez excomungados e expulsos de Roma, Joviniano e os seus seguidores procuraram refúgio junto do imperador Teodósio, cuja corte se transferira para Milão. Tal tentativa parece, no entanto, ter sido infrutífera. Em 393, Sirício faz enviar a Ambrósio, por intermédio de três presbíteros, Crescente, Leopardo e Alexandre, uma cópia do documento da excomunhão para que o bispo de Milão convocasse um sínodo provincial a fim de condenar definitivamente as heresias de Joviniano.⁶⁰

Mais tarde, Agostinho, no *De Haeresibus*, incluirá os seguidores de Joviniano na lista de heréticos por terem posto em causa a virgindade de Maria. No entanto, embora no *Adversus Iovinianum* Jerónimo não refute nem faça qualquer referência a este ponto da doutrina herética joviniana, sabemos, por uma carta que Ambrósio escreveu a Sirício, que este grupo pregava a ideia de que Maria concebeu virgem, mas não deu à luz virgem.⁶¹

Quanto ao fim de Joviniano pouco se sabe. Na correspondência jeronimiana há apenas algumas referências ao escrito anti-jovinianista nas *Ep.* 54, 79 e 123 e no *Contra Vigilantium*, escrito em 406,⁶² subentende-se que Joviniano já não estaria vivo por essa altura. A cizânia semeada por Joviniano, porém, não morreu com o *Adversus Iovinianum*. A polémica do monge herético só ficou definitivamente encerrada, em 401, quando Agostinho escreveu o *De bono coniugali*,⁶³ ao qual se seguiu o *De Sancta virginitate*.

⁵⁹ DIAS (2008), pp. 510-511.

⁶⁰ Não são, todavia, totalmente certas nem a cronologia da condenação de Joviniano nem os acontecimentos que se lhe seguiram. Cf. Benoît JEANJEAN (1999), p. 32, nota 66.

⁶¹ AMBRÓSIO DE MILÃO, *Ep.* 42: *Sed devia perversitatis produntur dicere: Virgo concepit, sed non virgo generavit.*

⁶² Esta data é sustentada por CAVALLERA (1922), II, pp. 51-52 e 307 e confirmada por J. L. FEIERTAG (2005), *Sancti Hieronymi presbyteri opera. Adversus Vigilantium*, CCSL 79 C, Brepols, Turnhout.

⁶³ “O tratado sobre *Os bens do matrimônio* de Santo Agostinho é a única síntese expressamente dedicada ao tema do matrimônio em toda a patrística. (...) Agostinho insiste sobre o valor social da união social entre homem e mulher e sintetiza a bondade do matrimônio ou os bens em três itens: o bem da prole, o bem da fidelidade recíproca e o bem da indissolubilidade, rebatendo, ponto por ponto, as afirmações de Joviniano.”: *Santo Agostinho. Dos bens do matrimônio. A santa virgindade. Dos bens da viuvez. Cartas a Proba e a Juliana*. Introdução e notas complementares por Roque FRANGIOTTI e Nair de Assis OLIVEIRA, São Paulo, Paulus, 2000, pp. 20-21.

3.4 O *ADVERSUS IOVINIANVM*

Por volta do ano 392 terão chegado aos ouvidos de Jerónimo, que se encontrava em Jerusalém, notícias alarmantes dando conta dos *Commentarioli* de Joviniano, nos quais o monge defendia uma doutrina antiascética e antimoral e que gradualmente ia ganhando mais seguidores. Pouco depois, uns *fratres* vindos de Roma a Jerusalém fazem chegar-lhe um exemplar cuja leitura fez despontar uma rápida resposta.⁶⁴

Em finais de 392 ou, mais provavelmente, em inícios de 393, Jerónimo terá dado início à redacção do *Aduersus Iouinianum*.⁶⁵ Tal datação é, de resto, corroborada pelos seguintes testemunhos: em primeiro lugar pelo facto de no *De viris illustribus*, cujas biografias abrangiam o período compreendido desde a morte de Cristo até ao décimo quarto ano do imperador Teodósio, isto é, até ao ano 392,⁶⁶ e no qual Jerónimo traça no último capítulo (135) a sua própria biografia e enumera as suas obras, não haver uma única referência ao *Aduersus Iouinianum*; em segundo lugar, por haver no *Aduersus Iouinianum* uma referência⁶⁷ ao *De uiris illustribus*, pelo que se infere que aquele será, portanto, posterior a este; em terceiro lugar pelo facto de na *Ep.* 54, enviada a Fúria e datada possivelmente do ano 395, Jerónimo fazer referência ao *Aduersus Iouinianum*.⁶⁸

O *Aduersus Iouinianum* foi escrito em dois livros. O derradeiro objectivo de Jerónimo foi o de refutar a heresia de Joviniano, expondo a doutrina oficial da Igreja.

Logo nas primeiras linhas do tratado manifesta-se uma certa virulência verbal, um tom acérrimo e até, por vezes, pesadamente irónico, que talvez poderá ser explicado

⁶⁴ *Pauci admodum dies sunt, quod sancti ex urbe Roma fratres cuiusdam mihi Ioviniani Commentariolos transmiserunt rogantes ut eorum ineptiis responderem et Epicurum christianorum evangelico atque apostolico vigore conterrem.* JERÓNIMO, *Aduersus Iouinianum*, I, 1.

⁶⁵ O ano 393 é consensual entre os críticos: H. HAGENDAL (1958). *Latin Fathers and the Classics. A study on the apologists. Jerome and other christian writers*, Elanders Boktryckerei Aktiebolag, Goteburgo, pp. 142 e 143; P. NAUTIN (1974), “Études de chronologie hieronymienne”, *REA*, 18, pp. 253-255.

⁶⁶ *a passione Christi usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris.* JERÓNIMO, *De viris illustribus*, *Praefatio*, 1.

⁶⁷ JERÓNIMO, *Aduersus Iouinianum*, I, 26.

⁶⁸ Nesta carta, Jerónimo fornece alguns conselhos que devem orientar a viuvez e alude concretamente neste passo aos livros que publicou contra Joviniano por este ter defendido as segundas núpcias. Por isso, Jerónimo exorta Fúria a pedir tais livros emprestados, uma vez que o seu pensamento já havia sido aí expresso. *Scio me ante hoc ferme biennium, edidisse libros contra Iovinianum, quibus venientes e contrario quaestiones, ubi Apostolus concedit secunda matrimonia, scripturarum auctoritate contrivi. Et non est necesse eadem ex integro scribere, cum possis inde quae scripta sunt mutuari.* JERÓNIMO, *Ep.* 54, 18.

pelo temperamento do polemista.⁶⁹ A ordem pela qual Jerónimo refuta os vários pontos da heresia do seu opositor é a mesma pela qual este a havia apresentado. Atente-se, então, na sucinta apresentação da estrutura da obra.

No Livro I é refutado o primeiro e o mais grave ponto da heresia de Joviniano, isto é, a igualdade de méritos entre os diferentes estados de vida (virgindade, viuvez e casamento). Tal refutação ocupa a extensão considerável de 46 capítulos (4-49).

No Livro II são rebatidos os restantes três pontos: a eficácia do Baptismo contra as tentações e os ataques do demónio (1-4); a desvalorização do jejum e da bênção dos alimentos (5-17) e a igual recompensa no céu para todos os que foram fiéis ao seu Baptismo (18-34). Curiosamente, como se vê, a questão do Baptismo foi a que mereceu um tratamento mais rápido, já que Jerónimo apenas lhe dedica quatro parágrafos (Livro II, 1-4).⁷⁰

Os últimos quatro capítulos do Livro II (35-38) constituem o epílogo da disputa. No final, Jerónimo lança uma acérrima invectiva contra Roma, cidade senhora do mundo, para que seja fiel à fé que a libertou do paganismo e para que não se deixe cair na doutrina de Joviniano, contrapondo a *Pythagorae continentia* à *Epicuri luxuria*. Esta oposição entre *continentia* e *luxuria*, entre os benefícios daquela e os malefícios desta, parece-me ser a síntese do tratado.

*Sed ad te loquar, quae scriptam in fronte blasphemiam, Christi confessione delesti, urbs potens, urbs orbis domina, urbs Apostoli voce laudata, interpretare vocabulum tuum. Roma aut fortitudinis nomen est apud Graecos aut sublimitatis iuxta hebraeos. Serva quod diceris, virtus te excelsam faciat, non voluptas humilem. Maledictionem, quam tibi Salvator in Apocalypsi comminatus est, potes effugere per paenitentiam, habens exemplum Ninivitarum. Cave Ioviniani nomen, quod te <Iove> idolo derivatum est. Squalet Capitolium, templa Iovis et caeremoniae conciderunt. Cur vocabulum eius et vitia apud te vigeant? Adhuc sub regibus et sub Numa Pompilio facilius maiores tui Pythagorae continentiam, quam sub consulibus Epicuri luxuriam susceperunt.*⁷¹

⁶⁹ VOTTERO (2000), p. 23.

⁷⁰ JEANJEAN (1999), p. 34.

⁷¹ JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, II, 38.

Detenhamos, agora, a nossa atenção no Livro I, já que é nele que se encontram os fragmentos do *De Matrimonio*, a matéria que me deve ocupar.

Depois de dar a conhecer a circunstância à qual se fica a dever o seu escrito, Jerónimo traça, no exórdio, um retrato satírico do seu contendedor, focando o estilo da sua escrita, obscuro, confuso, cheio de defeitos e de difícil compreensão.⁷² Como salienta Chiara TORRE, este *incipit* inaugura a disputa dos dois adversários sobre a capacidade mais ou menos eficaz de exprimir a própria verdade.⁷³ Em seguida é exposto o objectivo do tratado: mostrar a subordinação das *nuptiae* à *virginitas* e das *secundae nuptiae* à monogamia.

A refutação do primeiro ponto da heresia de Jovianiano abrange, recorde, quarenta e seis capítulos, num total de quarenta e nove. E tal facto não deve ser menosprezado, já que explica a preocupação de Jerónimo com este erro de Joviniano e com as suas consequências morais.⁷⁴ Também sobre este ponto fica clara a sua posição: hierarquicamente, em primeiro lugar está o estado de virgindade (I, 5 – 13 e 41 - 42); em segundo lugar, a viuvez (I, 14), sobretudo das mulheres que apenas tiveram um marido, as *univirae*; e, em terceiro lugar, o casamento monogâmico. As segundas núpcias são categoricamente postas de lado.⁷⁵ Paralelamente ao estabelecimento desta hierarquia de estados de vida, Jerónimo, no capítulo 13 do Livro I (parág. 243), afirma que a diferença entre matrimónio e virgindade é a mesma que entre não pecar e fazer o bem.⁷⁶ Trata-se, com efeito, de uma afirmação que rebaixa o valor do matrimónio, colocando-o ao mesmo nível que as acções ilícitas.

Autores como C. MICAELI⁷⁷ e N. ADKIN⁷⁸ chamam a atenção para a importância que a obra de Tertuliano terá exercido no pensamento de Jerónimo, pelo menos no que toca ao teor heterodoxo das ideias deste sobre o casamento. Essa influência é sobremodo evidente quando confrontamos os seguintes passos: *Bonum homini mulierem non contingere; ergo malum est contingere; nihil enim bono*

⁷² *Verum scriptorum tanta barbaries est et tantis vitiis spurcissimus sermo confusus, ut nec quid loquatur, potuerim intelligere.* JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, I, 1.

⁷³ TORRE (2000), pp. 81 e 82.

⁷⁴ JEANJEAN (1999), p. 33.

⁷⁵ Sobre esta questão, vide: I. OPELT (1993). “Saint Jerome and the history of sex”, *Viator*, 24, pp. 1-22; L. MIRRI (1996). “Il matrimonio in san Girolamo”, *VoxP*, 16, nº 30-31, pp. 365-378.

⁷⁶ JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, I, 13 (parág. 243): *Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem, quantum inter non peccare et bene facere.*

⁷⁷ C. MICAELI (1979), “L’influsso di Tertuliano su Girolamo; le opere sul matrimonio e le seconde nozze”, *Augustinianum*, 19, pp. 415-419.

⁷⁸ N. ADKIN (1993), “Tertullian in Jerome (*Ep.22*)”, *SO*, 68, pp. 129-143.

*contrarium nisi malum*⁷⁹ e *Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere; nihil enim bono contrarium est, nisi malum.*⁸⁰ Jerónimo parece, assim, comungar da mesma ideia de Tertuliano, segundo a qual o matrimônio não é ilícito, mas também não está ao mesmo nível que a virgindade.

Paralelamente à influência de Tertuliano, Jerónimo fundamentou a sua argumentação num passo de uma carta do apóstolo Paulo. A ideia basilar é esta: a Igreja não condena o casamento, mas tolera-o como sendo uma necessidade.⁸¹

De resto, o ardor colocado na defesa de um ascetismo tão exacerbado terá suscitado em alguns cristãos a impressão de que Jerónimo menosprezaria, de certo modo, a instituição do matrimônio. Com efeito, a leitura do *Aduersus Iouinianum* originou entre os cristãos um certo mal-estar. Os primeiros a dar conta da situação foram Pamáquio e Domnião que se apressaram a escrever para Belém dando conta da crispação que entretanto se originara em Roma.⁸²

Ao ver que as suas ideias foram consideradas próximas do pensamento encratista, Jerónimo viu-se obrigado a ter de clarificá-las, respondendo às acusações de que fora alvo e sublinhando a ortodoxia da sua posição. Na *Ep.* 49, dirigida a Pamáquio, Jerónimo insiste em três ideias básicas: 1 - jamais teve intenção de condenar o matrimônio; 2 - foi muito mais favorável ao matrimônio do que determinados autores gregos e latinos (49, 3); 3 - a diferença existente entre matrimônio, viuvez e virgindade foi posta em evidência por Cristo, quando no Evangelho de *Mateus*, 13, 23, afirmou que uma mesma semente pode produzir ora trinta, ora sessenta ora cem por um, - passo que Jerónimo interpreta como trinta o matrimônio; sessenta, a viuvez e cem, a virgindade (*Aduersus Iouinianum*, I, 3, parágr. 244).

Jerónimo procurou ainda justificar a sua posição dizendo que está, tal como a Igreja, numa posição de equilíbrio entre as teorias rigoristas do Maniqueísmo e as

⁷⁹ TERTULIANO, *De Monogamia*, 2 (PL, 2, 932B).

⁸⁰ JERÓNIMO, *Aduersus Iouinianum*, I, 7 (parág. 229).

⁸¹ *1Cor.* 7, 1-2: "Mas a respeito do que me escrevestes, penso que seria bom para o homem abster-se da mulher. Todavia, para evitar o perigo da incontinência, cada homem tenha a sua mulher e cada mulher, o seu marido." Este passo paulino é rebatido no capítulo 7 (parág. 229) do Livro I do *Aduersus Iouinianum*.

⁸² A *Ep.*, 48, 2 de Jerónimo alude à retirada de circulação dos exemplares do *Aduersus Iouinianum* de que Pamáquio se terá encarregado: *De opuculis meis contra Iouinianum, quod et prudenter et amanter feceris exemplaria subtrahendo, optime noui.*

práticas deliberadamente imorais dos judeus e dos pagãos.⁸³ Na *Ep.* 50, 5, em resposta a Domnião, Jerónimo refere claramente: *non damno nuptias; non damno conjugium*.⁸⁴

Um outro aspecto importante que se há de ter em conta para a compreensão do *Aduersus Iovinianum* e, sobretudo, para se perceber a razão de ser das citações do *De Matrimonio* de Séneca, é a organização argumentativa de Jerónimo. Com efeito, esta alicerça-se em dois grandes pilares distintos: *testimonia* retirados não só da Sagrada Escritura e dos autores cristãos, mas também *testimonia* da *sapientia mundi*, isto é, da filosofia, da história, da literatura pagã e da mitologia clássica.

*Sed ne lectorem diutius morer, sequar vestigia partitionis expositae et adversus singulas propositiones eius Scripturarum vel maxime nitar testimoniis, ne querulus garriat se eloquentia magis quam veritate superatum. Quod si explevero et illum utriusque instrumenti nube oppressero, adsumam exempla saecularis quoque litteraturae, ad quam et ipse provocat. Doceboque etiam inter philosophos et egregios in republica viros, virtutes voluptatibus, id est, Pythagoram, Platonem et Aristidem, Aristippo, Epicuro et Alcibiadi ab omnibus solere praeferri.*⁸⁵

No entanto, como se depreende do supracitado passo, do ponto de vista da eficácia probatória, Jerónimo parece ter atribuído uma maior importância aos *testimonia* da Sagrada Escritura do que às fontes pagãs, na medida em que estas não detinham aquele maior grau de *ueritas* que só a Palavra de Deus possui.⁸⁶

A esse propósito, C. TORRE, partindo da análise de B. CLAUSI,⁸⁷ chama a atenção para cinco aspectos importantes a ter em conta no uso que Jerónimo faz dos testemunhos bíblicos, os quais segundo o mesmo estudioso distorcem a realidade das palavras da Sagrada Escritura: em primeiro lugar, a importância da Bíblia, que assume neste contexto uma função idêntica à dos códigos legislativos nas disputas judiciais, com todas as condicionantes que lhe são inerentes: contradições internas, ambiguidades

⁸³ *Quod videlicet sinistra sit si Judeorum et gentilium sequamur libidinem et semper aestuemus ad coitum, dextra si Manicheorum sequamur errorem et simulatae pudicitiae retibus implicemur, via autem regia sit ita adpetere virginitatem ne nuptiae condemnentur.* JERÓNIMO, *Ep.* 49, 8.

⁸⁴ Sobre a questão da continência e do matrimónio, vide: L. MIRRI (1999), “Rapporto tra continenze e matrimónio in san Girolamo”, *VoxP*, 19, n° 36-37, pp. 303-322.

⁸⁵ JERÓNIMO, *Aduersus Iovinianum*, I, 4.

⁸⁶ TORRE (2000), p. 87.

⁸⁷ Benedetto CLAUSI (1995a). “La Parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell’ *Adversus Iovinianum* di Gerolamo”, *VetChr.*, 32, pp. 21-60.

e aplicação analógica das leis (ou dos passos bíblicos) a situações que por elas não estão previstas; em segundo lugar, o uso tendencioso dos passos bíblicos que, com omissões e lacunas, criam um novo texto sob a desculpa da brevidade; em terceiro lugar, a tradução pouco literal de determinados passos bíblicos; em quarto lugar, a exegese um tanto arbitrária do pensamento do apóstolo Paulo; e, por último, a tentativa de sobrepor a própria voz à do magistério apostólico de Pedro e Paulo e de se apresentar como o novo apóstolo da vida virginal.⁸⁸

Sublinhe-se, ainda, que na estratégia argumentativa do tratado, os *exempla* desempenham um papel de suma importância. A solidez e a amplitude temática dos argumentos usados atestam não só a sua erudição cristã e pagã, mas também as suas qualidades de subtil exegeta.⁸⁹

No 40 tem lugar a secção da *eruditio saecularis*.⁹⁰ Esta secção inicia com um segundo exórdio no qual é feito um novo retrato satírico de Joviniano, desta vez do seu *modus uiuendi* e da sua fisionomia, à semelhança do que fora feito no início da obra.⁹¹

Na secção da *eruditio saecularis* distinguem-se duas partes diferentes: uma constituída por uma longa enumeração de *exempla* de mulheres, *virgines* ou *univirae*: mulheres gregas, de povos bárbaros e romanas. A segunda parte é constituída por uma série de *praecepta* sobre os inconvenientes da vida conjugal (*molestiae nuptiarum*). Uma parte significativa destes *praecepta* insere-se no longo fragmento de Teofrasto. As *auctoritates* de que Jerónimo se serve são: Aristóteles, Plutarco, Séneca e também Epicuro e Crisipo.⁹² Há ainda traduções literais de passos do Γαμικὰ παπαγγέλματα (*Coniugalia Praecepta*) de Plutarco.⁹³

O seguinte quadro sinóptico, baseado no esquema apresentado por Chiara TORRE (2000), pp. 78-79, clarifica tudo o que anteriormente ficou dito sobre a estrutura e o conteúdo do Livro I do *Aduersus Iovinianum*.

⁸⁸ TORRE (2000), pp. 80 e 81.

⁸⁹ A questão foi estudada por D. F. HEIMANN (1975). “The polemical application of Scripture in St. Jerome”, *StudPatr*, 12, pp. 309-316; e por B. CLAUSI, (1995b). “Esegesi e destrutturazione dell’esempio classico. Ancora sull’uso dell’*exemplum* scritturario nell’*Adversus Iovinianum*”, *FAM*, 8, pp. 35-60; *idem* (1995c) “Storia sacra e strategia retorica. Osservazioni sull’uso del *exemplum* bíblico nell’*Adversus Iovinianum* di Girolamo”, *CrSt*, 16, pp. 457-484.

⁹⁰ Não devemos esquecer que Jerónimo, sendo um autor cristão, é também um legítimo depositário e intérprete autorizado da Cultura Clássica. Cf. Chiarra TORRE (2000), p. 83. Não é mera casualidade o facto de contemporaneamente Jerónimo ser o “patrono” dos tradutores. Sobre a relação de Jerónimo com a Antiguidade Clássica, recomendo a leitura de: E. BASASE (1951). “San Jerónimo y los Clasicos”, *Helmantica*, 4, pp. 161-192; e H. HAGENDHAL (1974), “Jerome and the Latin Classics”, *VChr*, 28, pp. 216-227.

⁹¹ *Vide supra*, p. 95, n. 51.

⁹² TORRE (2000), p. 88.

⁹³ *Aduersus Iovinianum*, I, 48, PL 23, 278c – 280a. Cf. TORRE (2000), p. 88, nota 24.

Fundamentação na Sagrada Escritura		ADVERSVS IOVINIANVM Liber I	
		Exórdio (I, 1-3; PL 23, 212a – 214b) <ul style="list-style-type: none"> - Retrato de Joviniano: o seu <i>modus scribendi</i> - Apresentação do teor do tratado: a subordinação das <i>nuptiae</i> à <i>virginitas</i> e das <i>secundae nuptiae</i> à monogamia. 	
		Exposição da heresia de Joviniano (I, 3-4, PL 23, 214b – 215c) <ol style="list-style-type: none"> 1. Igualdade entre virgindade e casamento; 2. Eficácia do baptismo; 3. Igualdade entre jejum e a bênção dos alimentos antes das refeições; 4. Igualdade de méritos para todos os que são baptizados. 	
		Refutação de Jerónimo <ol style="list-style-type: none"> 1. Δόξαι de São Paulo (I, 6-15, PL 23, 217d – 234d): <ul style="list-style-type: none"> - Superioridade da virgindade sobre o matrimónio (217d – 232b); - Superioridade das núpcias 2. <i>Testimonia</i> da História da Salvação (I, 16 – 27, PL, 23, 234d – 249a) <ul style="list-style-type: none"> <i>Testimonia</i> do Antigo Testamento (234d – 245a) <i>Testimonia</i> dos Evangelhos (245b – 249a) <i>Testimonia</i> dos Apóstolos 3. Literatura Sapiencial e profética (I, 28 – 33, PL 23, 249b – 256c): <ul style="list-style-type: none"> - As <i>sententiae</i> de Salomão (249b – 250c) - Alegorias do <i>Cântico dos Cânticos</i> e dos Profetas (250c – 256c) 4. A disciplina eclesiástica (I, 34 – 35, PL 23, 256e – 259b) 5. O acto conjugal e a propagação da estirpe como (falso) τέλος do homem (I, 36, PL 23, 259c – 261b) 6. A virgindade como sinal da vida nova em Cristo (I, 37 – 39, PL, 23, 261b – 266b): <ul style="list-style-type: none"> - <i>Praecepta</i> (261b – 265b) - <i>Exempla</i> (265c – 266b) 	
		Peroratio (I, 39, PL, 23, 266b – 267c)	
Eruditio saecularis	FRAGMENTOS DO DE MATRIMONIO	Segundo Exórdio (I, 40, PL 23, 267c – 270a) <ul style="list-style-type: none"> - Retrato satírico de Joviniano: o seu <i>modus vivendi</i> - Defesa da superioridade da virgindade sobre o matrimónio 	
		Exemplos pagãos (I, 40, PL 23, 270b – 282c) <ul style="list-style-type: none"> Superioridade da virgindade em relação ao matrimónio (I, 41-42, PL 23, 270b – 273b) <ul style="list-style-type: none"> - Exemplos bárbaros, gregos e latinos (femininos) Superioridade do casamento único sobre os casamentos múltiplos (I, 43 – 46, PL 23, 273b – 276b) <ul style="list-style-type: none"> - Exemplos bárbaros e gregos (273b – 275b) → FRAG. 37 - 40 e 52-53 - Exemplos latinos (275b 276b) → FRAG. 41 - 49 Contra o matrimónio (I, 47 – 49, PL 23, 276b – 281c) <ul style="list-style-type: none"> - As <i>sententiae</i> de Teofrasto (276b – 278b) → FRAG. 54 - Exemplos de <i>molestiae nuptiarum</i> (278c – 280a) → FRAG. 30 a 36 - Δόξαι dos pensadores pagãos (280a – 281c) → FRAG. 23 - 29 e 50 - 51 	
		Peroratio (I, 49, PL 23, 282a – c)	

CAPÍTULO 4

DE MATRIMONIO

Texto e tradução

T 22 (F 81 Haase)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, p. 392, 24-25 Bickel

(= PL col. 280 C)

Scripserunt Aristoteles et Plutarchus et noster Seneca de matrimonio libros, ex quibus et superiora nonnulla sunt et ista quae subieciimus.

Aristóteles⁹⁴, Plutarco⁹⁵ e o nosso Séneca⁹⁶ escreveram livros sobre o matrimónio, dos quais constam não só algumas das considerações precedentes, mas também estas que se a seguir apresentamos.

⁹⁴ No catálogo das obras de Aristóteles - (*Aristoteles qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. ROSE, Lipsiae, 1886, rist., Stuttgartiae, 1967, pp. 11-18; e, mais recentemente, *Aristotelis Opera*, Vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit O. GIGON, Berolini et Novi Eboraci, 1987, pp. 26-28) - constam, de facto, dois títulos sobre o matrimónio: Περὶ συμβίσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς e Νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς. A relação destas duas obras entre si e delas com o suposto escrito matrimonial citado por São Jerónimo tem suscitado uma longa e interminável discussão.

⁹⁵ Possível alusão aos *Coniugalia praecepta*, Γαμικὰ Παραγγέλματα, única obra pagã sobre o matrimónio chegada até nós. “As posições que Plutarco revela em alguns dos seus escritos formulam, portanto, efectivamente uma alteração de postura que contrasta com a filosofia e prática tidas como oficiais, pelo menos no período clássico e em centros de poder e cultura, como Atenas. Foram essas mesmas ideias que levaram à defesa e incentivo do matrimónio, subjacentes em tratados como os *Coniugalia praecepta*, e que fizeram também com que se aproximasse o pensamento de Plutarco do cristianismo, então emergente.”: Nuno Simões RODRIGUES (2007), “Plutarco e os Amores Poibidos”, *El Amor en Plutarco*, Jesús Nieto Ibáñez e Raúl López López (editores), Universidad de León, p.526.

⁹⁶ Curiosamente, Jerónimo, no *Contra Rufinum*, 3, 39, considera Séneca um autor pagão. Neste passo do *Aduersus Iovinianum*, *noster Seneca*, querará significar “latino”, “escritor da nossa língua”, por oposição a Aristóteles e Plutarco. Em todo o caso, a referência a *noster Seneca* revela o intento de São Jerónimo em fundamentar a sua obra na autoridade de alguns autores pagãos, entre os quais Séneca. Sobre a utilização de fontes pagãs no *Aduersus Iovinianum*, vide: TORRE (2000), «L’ADVERSUS IOVINIANUM», pp. 77-93. A aproximação das ideias estoicas com a doutrina cristã, mormente no que diz respeito aos ἀδιάρθοι, é bem evidente no discurso de São Jerónimo quando este afirma: *Diuitiae autem et sanitas corporis et rerum omnium abundantia, et his contraria, paupertas, infirmitas et inopia, etiam apud philosophos saeculi nec inter bona reputantur nec inter mala, sed appellantur indifferentia. Vnde et Stoici, qui nostro dogmati concordant, nihil appellant bonum, nisi solam honestatem atque uirtutem; nihil malum, nisi turpitudinem. In Esaiam, IV.* Significativo é também o facto de Jerónimo incluir o nome de Séneca, o único autor pagão, no catálogo de autores cristãos (*De Viris illustribus*, 12, P.L., XXIII, 629). Sobre esta questão, veja-se o que ficou dito na p. 6 (nota 5) e ainda o artigo de P. DURÃO (1966).

Frag. 23 (Frag. 1 Bickel; Frag. 45 Haase; Frag. 45 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 392, 11-19 Bickel

(= PL col. 280 A-B)

Epicurus, voluptatis adsertor, quamquam Metrodorus, discipulus eius, Leontion habuit uxorem, raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sint nuptiis; et quomodo divitiae et honores et corporum sanitates et cetera quae indifferencia nominamus, nec bona nec mala sunt, sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona vel mala fiunt, ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio; grave autem esse viro sapienti venire in dubium, utrum malam an bonam ducturus sit.

Epicuro, defensor da volúpia,⁹⁷ ainda que Metrodoro,⁹⁸ seu discípulo, tenha desposado Leôncio,⁹⁹ diz que o sábio raramente deve contrair matrimónio,¹⁰⁰ porque

⁹⁷ Séneca fez uma nítida distinção entre a *sobria ac sicca uoluptas* da doutrina epicurista e o seu abuso por parte de alguns espíritos mais libertinos e desenfreados: *Itaque non ab Epicuro impulsus luxuriantur, sed uitii dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondent et eo concurrunt ubi audiant laudari uoluptatem. Nec aestimant, uoluptas illa Epicuri (ita enim me Hercules sentio) quam sobria ac sicca, sed ad nomen ipsum aduolant quaerentes libidinibus suis patrociniū aliquod ac uelamentum*. SÉNECA, *De Vita beata*, 12, 2. Todavia, para os Padres da Igreja o nome de Epicuro surge, não raro, associado como o do *patronus luxuriae, defensor uoluptatis*. Além do epíteto *uoluptatis adsertor*, referido por AMBRÓSIO (*Ep.*, 63, 13) e por JERÓNIMO (*Aduersus Iovinianum*, II, 11), acrescente-se ainda *turpissimae uoluptatis adsertor* de LACTÂNCIO (*Diuinae institutiones*, III, 17, 35) e *Epicurei...assertores uoluptatis* de Ambrósio (*Ep.*, 63, 17). Também Joviniano, o monge herético contra quem Jerónimo se insurgiu, ficou conhecido como *Epicurus christianorum* (*vide p. 97*).

⁹⁸ Metrodoro de Lâmpsaco (330-277 a.C.), discípulo e amigo de Epicuro. Autor de vários tratados, de que se conhecem cerca de vinte títulos, doze dos quais expressamente referidos por DIÓGENES LAÉRCIO (X, 24) e uma centena de fragmentos. Veja-se a tradução italiana dos fragmentos em M. Isnardi PARENTE (1983²), *Epicuro, Opere* Torino, pp. 511-538. Ao reflectir com Lucílio sobre as dificuldades em se ser fiel aos objectivos pretendidos e de se manter sempre uma vontade firme, Séneca, na *Ep.* 52, 3, alude a Metrodoro, incluindo-o no grupo dos homens que, não sendo capazes por si só de atingir a verdade, necessitam de um guia que os conduza.

⁹⁹ Λεόντιον, diminutivo: “pequena leoa” (341/2-270 a.C.), célebre cortesã ateniense que pertenceu ao primeiro círculo de seguidores de Epicuro. Empenhada em questões sociais e políticas, escreveu um tratado contra Teofrasto, de que CÍCERO dá conta (*De Natura deorum*, I, 33, 93). Terá, segundo a afirmação de Séneca, casado com Metrodoro, mas, segundo PLÍNIO-O-VELHO, *Naturalis Historia*, 35, 99, não há certeza de que assim tenha sido. DIÓGENES LAÉRCIO (X, 5, 23) atribui aos caluniadores e detractores do epicurismo a ideia de que Leôncio seria concubina de Epicuro. Veja-se, mais em pormenor, J. M. RIST (1972), *Epicurus, an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge (sobretudo pp. 9-11).

¹⁰⁰ Epicuro considerava o matrimónio um entrave à ἀταραξία, condição essencial para a felicidade do σόφως. Sobre a δόξα epicuriana e a sua relação com o pensamento de Séneca veja-se: Franco, BELLANDI (2004), “Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens: sul frammento 23 VOTTERO = 45 HAASE del *De matrimonio* di Seneca”, MD, n° 53, pp. 175-182; C.W.CHILTON, “Did Epicurus approve of marriage? A study of Diogenes Laertius X, 119”, *Phronesis*, 5, 1960, pp. 71-74.

muitos são os inconvenientes que se associam às núpcias; e, tal como as riquezas, e as honras, e a saúde do corpo, e as restantes coisas a que chamamos indiferentes,¹⁰¹ nem são boas nem más, mas, por assim dizer, se encontram numa zona intermédia e se tornam, mediante o seu uso e efeito, ou boas ou más, assim também as esposas se situam na fronteira do bem e do mal e é penoso para o sábio não saber se vai desposar uma mulher má ou boa.

¹⁰¹ Sobre o conceito de *Indifferens* (ἀδιάφορον) veja-se o que ficou dito no Capítulo 1, p. 23, n. 50. Aos indiferentes também se referiu Séneca em outras obras suas: “O mesmo se passa com aquelas coisas que nós classificamos de indiferentes ou intermédias – riqueza, força, beleza, carreira das honras, poder, ou, inversamente, morte, exílio, problemas de saúde, dor, e outras ainda que, ora mais ora menos, nós receamos: é a vileza ou a virtude que delas faz um bem ou um mal. Uma massa de metal não é em si quente nem fria: se a atirmos a uma fornalha ela aquece, se a deitarmos à água, arrefece. A morte só tem valor moral graças ao valor em si, isto é, a virtude, o desprezo em que a alma tem os condicionalismos externos.” SENECA, *Ep.* 82, 14; e “... tudo o mais – riquezas, honras, saúde, força, poder – ocupa uma posição intermédia, sem ser, em si mesmo, nem um bem nem um mal.” SENECA, *Ep.* 94, 8; *Quis porro sapientium (nostrorum dico quibus unum est bonum uirtus) negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? Quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum.* SENECA, *De Vita beata*, XII, 4 e ainda *Leue momentum in aduenticiis rebus est et quod in neutram partem magnas uires habeat: nec secunda sapientem euehunt nec aduersa demittunt; laborauit enim semper ut in se plurimum poneret, ut a se omne gaudium peteret.* SENECA, *Consolatio ad Heluiam matrem*, V, 1

Frag. 24 (Frag. 2 Bickel; Frag. 46 Haase; Frag. 46 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 392, 19-23 Bickel

(= PL col. 280 B-C)

Ridicule Chrysippus ducendam uxorem sapienti praecipit, ne Iovem Gamelium et Genethlium violet. Isto enim modo apud Latinos ducenda uxor non erit, quia Iouem non habent Nuptialem. Quod si deorum, ut putat, nomina vitae hominum praeiudicant, offendet ergo Statorem Iouem, qui libenter sederit.

É ridícula a recomendação de Crisipo¹⁰² segundo a qual o sábio deve casar¹⁰³ para não ultrajar Júpiter Gamélio e Genetlíaco.¹⁰⁴ Deste modo, entre os Latinos, uma mulher não deve ser tomada como esposa, uma vez que não têm um Júpiter Nupcial.¹⁰⁵ Ora, se os nomes dos deuses - como ele pensa - prejudicam a vida dos homens,¹⁰⁶ então, aquele que quiser estar sentado, ofenderá Júpiter Estator.¹⁰⁷

¹⁰² “ (...) il monito crisippeo a sposarsi per non offendere gli dei preposti alla generazione e alla nascita, conoscerà nella letteratura matrimoniale antica una discreta fortuna, ma sarà anche contestato proprio per questo aspetto allegorico, avvertito come supérfluo e quasi ridicolo.” TORRE (2000), p. 21.

¹⁰³ “A expressão transitiva *ducere uxorem* (“tomar como esposa”) ou *ducere in matrimonium* (“conduzir ao matrimónio”) só podia ser utilizada se o sujeito fosse o homem. Em relação à mulher, usar-se-ia o mesmo verbo, mas na voz passiva, ou, em alternativa, o verbo *nubere*, o qual não era transitivo (regia dativo). A razão é simples: à mulher não cabia nunca um papel activo no casamento; ela era, tão-somente, parte passiva de um contrato. Dir-se-ia, em português, que à mulher não era consentido “desposar” alguém, mas apenas “ser desposada”; ou, para usar a tradução quase literal da expressão latina, só o homem podia “conduzir a mulher ao casamento”, ao passo que a mulher tinha de resignar-se a “ser conduzida”. Carlos Ascenso ANDRÉ (2006²), *Caminhos do Amor em Roma – sexo, amor e paixão na poesia latina do séc. I a.C.*, Cotovia, Lisboa, p. 15.

¹⁰⁴ Os deuses γαμήλιοι e γενέθλιοι eram, respectivamente, protectores do casamento e do γένος e, consequentemente, da estirpe, da família e dos antepassados. Dada a afinidade dos seus atributos, estes dois epítetos surgem normalmente associados. Veja-se, mais em pormenor, o artigo de O. JESSEN, “Genethlios”, P.W., R.E., VII, 1, pp. 1133-1134; e de E. F. BISCHOFF, “Gamelion”, P.W., R.E., VII, 1, p. 692.

¹⁰⁵ Em boa verdade, o epíteto *nupcial*, referente a Júpiter, não se encontra atestado entre os seus atributos. Tal ideia de Crisipo foi, durante a época de Séneca, amplamente difundida por Musónio Rufo, *Dissertationes*, XV A, O. HENSE (1905), p. 78.

¹⁰⁶ Os estóicos eram conhecidos por indagar sobre a natureza dos nomes e, de um modo particular, sobre os nomes dos deuses (S.V.F., II, 1023, 1062, 1063, 1076, 1084 e 1100), interpretando-os alegoricamente, recorrendo a explicações etimológicas com o objectivo de racionalizarem o respectivo mito (S.V.F., II, 908, 910, e 1070). Segundo Crisipo, os nomes dos deuses exerciam uma certa influência na vida dos homens (S.V.F., II, 913, 914, 930 e 146 = Orígenes, *Contra Celsum*, I, 24).

¹⁰⁷ Sobre o culto a Júpiter Estator veja-se o capítulo “Jupiter”, GEORGES DUMÉZIL (1974), *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris (sobretudo pp. 197 e 198) e ainda “La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana”, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere*, 131 (1997), pp. 293-320. Também a Júpiter Estator se referiu Séneca, num outro contexto, dizendo que tal epíteto atribuído ao deus não se devia ao facto de, - tal como ensinaram alguns historiadores, a propósito daquele voto feito por M. Átalo Régulo, em 294 a.C. e da consequente dedicação de um templo, no monte Palatino, em honra de Júpiter Estator (Cf. TITO LÍVIO, *Ab Vrbe condita*, I, 12, 6 e X, 37, 15), - Júpiter ter derrotado

Frag. 25 (Frag. 3 Bickel; Frag. 81-82 Haase; Frag. 81-82 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 392, 26 – 393, 6 Bickel
(= PL col. 280 C – 281 A)

Amor formae rationis obliuio est et insaniae proximus, foedum minimeque conueniens animo sospiti vitium. Turbat consilia, altos et generosos spiritus frangit, a magnis cogitationibus ad humillimas detrahit, querulos iracundos temerarios, dure imperiosos, serviliter blandos, omnibus inutiles, ipsi novissime amori facit. Nam cum fruendi cupiditate insatiabilis flagrat, plura tempora suspicionibus lacrimis conquestionibus perdit, odium sui facit et ipse novissime odium est. Ἐκτόπου¹⁰⁸ amoris insectatio aput Platonem posita est, et omnia eius incommoda Lysias explicat, quod non iudicio sed furore ducatur et maxime uxorum pulchritudini gravissimus custos accubet.

O amor pela beleza física¹⁰⁹ é esquecimento da razão¹¹⁰ e está próximo da loucura,¹¹¹ vício repulsivo que de modo algum convém à alma incólume. Perturba as

os exércitos romanos em fuga, mas sim ao facto de que todas as coisas se manteriam de pé (*stant*) graças à acção do deus: *Quoties uoles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare; et louem illum Optimum ac Maximum rite dices et Tonantem et Statorem, qui non, ut historici tradiderunt, ex eo, quod post uotum suspectum acies Romanorum fugientium stetit, sed quod stant beneficio eius omnia, stator stabilitorque est.* SÉNECA, *De Beneficiis*, IV, 7, 1.

¹⁰⁸ VOTTERO (p. 244, n.4) refere que Ἐκτόπος é a conjectura de Bickel, justificada com válidas razões. A lição de LENTANO, porém, apresenta a forma *Tota* como conjectura.

¹⁰⁹ Séneca, ao que parece, não era adepto do *cultus formae*: “Para quê embelezares-te? Faça o que fizeres, muitos animais irracionais serão sempre mais belos do que tu.” SÉNECA, *Ep.* 124, 22. A ideia de que a beleza física é um aspecto irrelevante já havia sido defendida pelos estóicos antigos, mormente ANTÍPATRO DE TARSO, *SVF*, III, 62 e 63 e MUSÓNIO RUFO, *Diss.* XIII, B.

¹¹⁰ Para os estóicos, a *ratio* era a faculdade humana mais importante: “És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão. Procura elevá-la ao mais alto grau, deixa-a expandir-se tanto quanto lhe for possível.” SÉNECA, *Ep.* 124, 23.

¹¹¹ A *insania* (μανία) era definida entre os estóicos antigos como um movimento irracional da alma (Cf. *S.V.F.*, III, 391, 404, 406, 438, 445 e 454). A ideia de que o *amor* se encontra próximo da *insania* é frequente em Séneca. (Cf. *Consolatio ad Heluiam matrem*, XIII, 3; *De Beneficiis*, VI, 25, 2; *Ep.* 9, 11; 59, 15; 74, 2; 83, 25). “Uma cólera desmesurada gera a loucura. É importante dar-mos conta até que ponto isto é verdade: todos temos escravos, todos temos inimigos. Todas as pessoas são susceptíveis de arder ao fogo desta paixão, que tanto pode nascer do amor como do ódio, e que não menos ocorre em situações sérias do que entre jogos e brincadeiras. Não interessa sequer a importância do motivo que a gera, mas sim em que tipo de carácter ela se produz. Do mesmo modo não importa se um fogo é grande, mas sim em que matéria ele pega. Construções extremamente sólidas podem permanecer incólumes, enquanto matérias secas e inflamáveis fazem uma faísca transformar-se em incêndio. É assim mesmo, caro Lucílio: o resultado duma cólera extrema é a insânia, e por isso há que evitar a cólera, não tanto por obediência à moderação, como para conservar a sanidade mental!” (SÉNECA., *Ep.* 18, 14-15) Foi, porém, nas tragédias que Séneca tratou de forma ímpar a questão da irracionalidade dos sentimentos levados até ao extremo. Sobre a tragédia senequiana, em geral, *vide supra*: p. 51, n.112.

decisões, abate os pensamentos elevados e magnânimos, afasta as cogitações elevadas, tornando-as abjectas, torna os homens queixosos, iracundos, temerários, duramente ativos, servilmente blandíciosos, inúteis em tudo e, em última instância, até no próprio amor. Na verdade, quando instável, [o homem] arde em desejo de sentir prazer,¹¹² perde a maior parte do tempo em suspeitas, lágrimas e queixumes; atrai o ódio sobre si e, por fim, ele próprio torna-se o ódio.¹¹³ Este ataque feroz de um amor desordenado está exposto na obra de Platão, na qual Lísias explica todos os seus inconvenientes; porque o homem é conduzido não pelo discernimento, mas pela paixão desenfreada e instala-se como um guarda muito severo, sobretudo da beleza das mulheres.

Fedra é o exemplo, por excelência, das consequências que inevitavelmente advêm ao ser humano quando este não tem domínio sobre si e sobre as suas paixões. Por isso, quando desabrocha uma paixão há que reconhecer os seus sintomas e pôr-lhe fim: *Facile est autem affectus suos, cum primum oriuntur, deprendere: morborum signa praecurrunt*. SÉNECA, *De Ira*, III, 10, 2.

¹¹² Sobre a *cupiditas* veja-se a entrada que lhe é dedicada em Antonella BORGO (1998), *Lessico Morale di Seneca*, Napoli, Loffredo Editore, pp. 42-45.

¹¹³ Para os estóicos, o tempo era um factor preponderante quer para o aparecimento quer para o declínio das paixões, tanto podia ser aliado como adversário. Veja-se, sobre esta questão, o artigo de Marie-Françoise DELPEYROUX (2001), “Temps et passions chez Sénèque”, *Euphrosyne*, pp. 277-296; e de B. INWOOD (1989), o capítulo “Seneca and psychological dualism”, *Passions and perceptions*, Oxford, p. 157 Sobre a questão do valor do tempo, veja-se o que ficou dito *supra*, p. 48.

Frag. 26 (Frag. 4 Bickel; Frag. 83-84 Haase; Frag. 83-84 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 393, 6-13 Bickel

(= PL col. 281 A)

Refert praeterea Seneca cognovisse se quendam ornatum hominem, qui exiturus in publicum fascea uxoris pectus alligabat et ne puncto quidem horae praesentia eius carere poterat; potionemque nullam nisi alternis tactam labris vir et uxor hauriebant, alia deinceps non minus inepta facientes, in quae improvida vis ardentis affectus erumpebat: origo quidem amoris honesta erat, sed magnitudo deformis. Nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat.

Além disso, Séneca refere que conheceu um certo homem distinto¹¹⁴ que, quando se dispunha a sair à rua, prendia ao peito a faixa¹¹⁵ da esposa, e não podia passar um pequeno instante que fosse sem a presença dela; marido e mulher não bebiam nada que não tocasse alternadamente nos lábios um do outro;¹¹⁶ e, além disso, tinham outros comportamentos não menos adequados, nos quais se manifestava a imprevisível força de uma paixão ardente.¹¹⁷ a origem deste amor era certamente honesta, mas a sua dimensão ignominiosa. Na verdade, pouco importa em que medida alguém enlouquece por uma causa honesta.¹¹⁸

¹¹⁴ Não é possível definir com exactidão a quem Séneca se refere. E. BICKEL (1915), p. 360, citado por VOTTERO (1998), p. 245, associa o *ornatus homo* a Gaio Cílnio Mecenas, frequentemente referido por Séneca como exemplo de extrema moleza e exagerado requinte. (Cf. SÉNECA, *Ep.*, 92, 35; 101, 10-13; 114, 4-8; e 120, 19, *De Providentia*, III, 10-11). Com base no retrato depreciativo que Séneca faz na *Ep.* 114 do ilustre conselheiro e colaborador de Augusto, Bickel e Frassinetti sustentam a hipótese de haver no *De Matrimonio* uma *insectatio Maecenatis*.

¹¹⁵ A expressão *fascea pectoris* refere-se efectivamente a uma tira de tecido que, usada directamente sobre a pele, sustentava os seios, comprimindo-os, se necessário; corresponde à *fascia pectoralis* ou ao *mamillare*, (o actual *soutien*) e difere do *cingulum*, que se usava sobre a veste. (Cf. OVÍDIO, *Remedia amoris*, 337-338; MARCIAL, XIV, 134; ISIDORO, *Origines*, XIX, 33, 6).

¹¹⁶ O gesto erótico de beber do mesmo copo da amada está testemunhado por Ovídio: *Ars Amatoria*, I, 575-76; *Amores*, I, 4, 31-32; *Heroides*, 17, 81-82.

¹¹⁷ Em *De Beneficiis*, I, 9,3 Séneca refere que, segundo a opinião geral, os homens que seguissem um comportamento mais ríspido para com as esposas, não permitindo que elas se exibissem durante os passeios de liteira, seriam considerados *rustici*, ultrapassados. *Vide* p. 67.

¹¹⁸ Esta observação relaciona-se, de certo modo, com o exemplo do quadro sintomatológico apresentado no fragmento anterior e com a primeira parte do fragmento seguinte.

Frag. 27 (Frag. 5 Bickel; Frag. 84-85 Haase; Frag. 84-85 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 393, 15-18 Bickel

(= PL col. 281 A-B)

In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens vir iudicio debet amare coniugem, non affectu; regit impetus voluptatis nec praeceps fertur in coitum. Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram.

De facto, todo o amor pela mulher de outrem é indecoroso; pela sua própria mulher é excessivo. O homem sábio deve amar a esposa segundo o discernimento, não segundo a paixão;¹¹⁹ ele controla o impulso do desejo¹²⁰ e não se lança precipitado no coito¹²¹. Nada é mais vergonhoso do que amar a própria esposa como se fosse uma amante.

¹¹⁹ “O que os Estóicos recusam é o amor-paixão, o amor-*morbus*, o amor-*furor*, que se aproxima da loucura (*μανία*, *insania*) e arrebatada irreversivelmente o homem para o caminho da irreflexão e do *uitium*. Eles rejeitam o amor que, tal como o ódio, a ira ou o terror, toma conta do homem e o paralisa, deixando transparecer, no aspecto exterior e em cada atitude, a desmesura, o excesso, o erro.” PIMENTEL (1993), p. 23. Sobre a irracionalidade das paixões, *vide supra*: p. 111, n. 112.

¹²⁰ No *De Vita beata* Séneca deixou claro que a virtude e a volúpia são incompatíveis: *Vident et in illis qui summum bonum dixerunt, quam turpi illud loco posuerint. Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat nec iucunde ut non honeste quoque. Non uideo quomodo ista tam diuersa in eandem copulam coiciantur. Quid est, oro uos, cur separari uoluptas a uirtute non possit?* (VII, 1) e que, além disso, a satisfação dos prazeres corporais é efémera: *Quidni ista bene penset cum minutis et friuolis et non perseuerantibus corpusculi motibus? Quo die infra uoluptatem fuerit, et infra dolorem erit; uides autem quam malam et noxiosam seruitutem seruiturus sit, quem uoluptates doloresque, incertissima dominia impotentissimaque, alternis possidebunt: ergo exeundum ad libertatem est.* (IV, 4).

¹²¹ A apologia da *pudicitia* é uma constante nos fragmentos de *De Matrimonio* (Frag. 28, 29, 32, Frag. 33, 37, 38, 41, 42, 43 e 44) e é conforme ao ensinamento estóico, segundo o qual o acto sexual só é lícito quando dentro do matrimónio e quando tem como fim a procriação (Cf. MUSÓNIO RUFO, *Dissertationes*, XII, pp. 63, 17-64, 4, O. HENSE). De tal modo esta posição estóica se assemelha neste ponto com a doutrina cristã que, curiosamente, os teólogos redactores do Catecismo Romano, publicado em 1566, de acordo com as directivas do Concílio de Trento, citaram, nos preceitos relativos ao matrimónio (§§ 289-297), parte deste fragmento, isto é, de *Sapiens a adulteram*, convictos de que citavam a autoridade de São Jerónimo e não as palavras de um dos mais insígnis vultos da cultura pagã. Cf. VOTTERO (1998), pp. 246-247).

Frag. 28 (Frag. 6 Bickel; Frag. 86 Haase; Frag. 86 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 49, p. 393, 21-25 Bickel

(= PL col. 281 B)

Quorundam matrimonia adulteriis cohaeserunt et – o rem inprobam! – idem illis pudicitiam praeceperunt qui abstulerant. Itaque cito eiusmodi nuptias satietas solvit. Cum primum lenocinium libidinis abscessit timor, quod licebat eviluit.

Alguns ligaram¹²² o matrimónio ao adultério e - ó coisa ímproba! - ensinaram a castidade àqueles que a violaram.¹²³ E assim, a saciedade põe fim a casamentos deste género. Logo que desaparece o temor, ornamento do desejo, aquilo que era lícito perdeu todo o valor.

¹²² Como refere TORRE (2000), p. 158, n. 212, o verbo *cohaero* em Séneca significa união muito estreita de dois ou mais elementos, a nível químico-físico, sócio-político e também filosófico.

¹²³ Fiel à doutrina que Crisipo preceituara (*vide*: p. 22 e ss.), a moral senequiana foi igualmente severa para com o adultério que, juntamente com o divórcio (Cf. Frag. 36) e a prática do aborto, fazia parte do quadro de corrupção dos costumes da sociedade romana do séc. I d.C. (*vide*: pp. 33-42). São, pois, vários os passos em que Séneca condenou o adultério: “Sabes que é desonesto exigir fidelidade à tua esposa, e andar ao mesmo tempo a cortejar as mulheres dos outros; sabes que, se ela não deve ter amantes, também tu não deves ter *amigas*.” SÉNECA, *Ep.* 94, 26; “... verás também quem ande torturado de amor por uma mulher que lhe não pertence, ou pela própria.” SÉNECA, *Ep.* 74, 2; *Consolatio ad Heluiam matrem*, XVI, 3 (*vide*: p.62 e ss.) e *De Beneficiis*, I, 9, 4 (*vide*: p.66 e ss.). Bickel sugere que este fragmento fará parte de uma *insectatio adulterii*.

Frag. 29 (Frag. 7 Bickel; Frag. 87 Haase; Frag. 87 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, p. 393, 25-29 Bickel

(= PL col. 281 B-C)

«Nam quid – ait Seneca – de viris pauperibus dicam, quorum in nomen mariti et ad eludendas leges, quae contra caelibes datae sunt, pars magna conducitur? Quomodo potest regere mores et praecipere castitatem et mariti auctoritatem tenere qui nupsit?»

«Na verdade, que hei-de dizer» – continua Séneca – «sobre os homens pobres, a grande parte dos quais casa apenas para obter o nome de marido¹²⁴ e para ridicularizar as leis que foram estabelecidas contra os celibatários?¹²⁵ Como pode aquele que se casou várias vezes regular os costumes, preceituar a castidade¹²⁶ e manter a autoridade própria de um marido?»

¹²⁴ Crítica à visão utilitarista do matrimónio.

¹²⁵ Em Roma, o celibato foi, com efeito, combatido desde muito cedo, tal como comprovam os seguintes testemunhos: DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Antiquitates Romanae*, IX, 22, 2; PLUTARCO, *Camillus*, 2, 4; VALÉRIO MÁXIMO, II, 9, 1-2; CÍCERO, *De Legibus*, III, 7; AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, I, 6, 1-6; II, 15, 3-7. Foi, todavia, durante a época imperial, pela acção de Augusto (Cf. SUETÓNIO, *Augustus*, 34,1), que surgiu um conjunto de leis que tinham por objectivo incentivar a natalidade e regular e proteger o matrimónio, mormente a *lex Iulia de maritandis ordinibus* e a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, ambas de 18 a.C., complementadas em 9 d.C. pela *lex Papia Poppaea*. De facto, com a *lex Iulia de maritandis ordinibus*, o casamento passou a ser considerado um dever para com o Estado. Tal ideia, repare-se, já havia sido preceituada pela corrente estóica (vide: Cap. 1, p. 20). Para uma panorâmica geral da legislação matrimonial promulgada por Augusto, vide: Cláudia Afonso TEIXEIRA (2008), pp.327-332; A. MARTINS, «Das XII Tábuas ao séc. I a.C. esboço histórico e jurídico do casamento romano», *Cadmo*, 16, pp. 263-274 e L. F. RADISTA, “Augustus’ legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery”, *ANRW*, 2.13, pp.278-339. A propósito destes *pobres homens* que ridicularizavam as leis anticelibatárias, não querendo emendar os seus próprios vícios, é curioso ver o que Séneca refere na *Ep.* 28, 9-10: “De facto, quem não tem consciência de errar, não pode querer emendar-se. Antes da correcção deve surgir a noção de erro. Certos indivíduos há que se gabam dos seus vícios: como imaginar que pode pensar em curar-se gente que toma os próprios defeitos como virtudes?”

¹²⁶ Séneca distingue dois tipos de castidade: “aquela que não atenta contra o pudor alheio” e “aquela que respeita o pudor próprio.” *Ep.* 49, 12. Em conformidade com o que é dito neste fragmento, veja-se o que Séneca refere na *Ep.* 94, 26: *supra*, p. 58, n. 144.

Frag. 30 (Frag. 8 Bickel; Frag. 61 Haase; Frag 61 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 48, p. 390, 20-26 Bickel

(= PL col. 278 C-D)

Cícero rogatus ab Hirtio, ut post repudium Terentiae sororem eius duceret, omnino facere supersedit, dicens non posse se et uxori et philosophiae pariter operam dare. Illa interim coniux egregia et quae de fontibus Tullianis hauserat sapientiam, nupsit Sallustio inimico eius et tertio Messalae Corvino et quasi per quosdam gradus eloquentiae devoluta est.

Cícero,¹²⁷ instado por Hírcio para que, após o repúdio de Terência¹²⁸, desposasse a sua irmã, absteve-se absolutamente de o fazer, dizendo que não podia dar a mesma atenção à esposa e à filosofia. Entretanto, aquela esposa distinta, que absorvera a sabedoria do marido, casou com Salústio, inimigo dele e, em terceiro lugar, com Messala Corvino e, deste modo, como que se deixou cair por alguns degraus da eloquência.¹²⁹

¹²⁷ As referências a Cícero na obra de Sêneca são bastante frequentes, ora por citações textuais, ora por simples alusão ao passo da obra do orador: *De Constantia sapientis*, 17, 3; *De Ira*, II, 2, 3; III, 37, 5; *Consolatio ad Marciam*, 20, 5; *De Tranquillitate animi*, 11, 4; 16, 1; *De Breuitate uitae*, 5; *De Beneficiis*, V, 17, 2; VII, 6, 1; *Naturales Quaestiones*, II, 56, 1; *Ep*, 17, 2; 40, 11; 49, 5; 58, 6; 97, 3; 100, 7 e 9; 107, 10; 108, 30-34; 111, 1; 118, 1-2; 125, 2-9.

¹²⁸ Cícero casou com Terência entre os anos 80 e 77 a.C. Terência pertencia a uma *gens* que havia conquistado grande notoriedade durante a Segunda Guerra Púnica, e era ainda aparentada com a *gens Fabia*, uma das mais ilustres de Roma. Deste casamento nasceram dois filhos: Túlia, a 5 de Agosto de 76 e Marco, poucos anos depois da irmã, possivelmente no ano 65. Por volta do ano 48 surgiram as primeiras desavenças no casamento que culminaram com o divórcio nos primeiros meses de 46. Uma vez divorciado, Cícero teve duas oportunidades de casamento: a primeira com Pompeia, filha de Pompeio Magno, a segunda com Hírcia, irmã de Aulo Hírcio, grande amigo e companheiro de César. A recusa em desposar Hírcia ficou a dever-se, e é Cícero quem o diz, à aparente fealdade desta: *De Pompei Magni filia tibi rescripsi me nihil hoc tempore cogitare; alteram uero illam quam tu scribis, puto, nosti: nihil uidi foedius*. CÍCERO, *Ad Atticum*, XII, 11. No entanto, nos últimos meses de 46 ou nos inícios de 45, Cícero casou em segundas núpcias com Publília, uma pupila sua, mas o casamento não durou muito tempo. A razão da ruptura parece estar relacionada com a atitude de Publília que não soube dissimular a alegria secreta que lhe causou a morte de Túlia, sua enteada, por quem Cícero nutria especial ternura. (vide: GRIMAL (2005), pp. 183-189).

¹²⁹ Os críticos dividem-se quanto ao facto de Terência ter casado duas vezes depois de se ter divorciado de Cícero. No entanto, nada indica o contrário. Sendo, pois, tal ideia sugerida por Sêneca, nada leva a que dela possamos duvidar, pois que Sêneca não só era conhecedor das obras de Salústio e de Marco Valério Messala Corvino, como também dispunha de outras fontes hoje perdidas. Sobre esta questão, vide: VOTTERO (1998), pp. 252-253.

Frag. 31 (Frag. 9 Bickel; Frag. 62 Haase; Frag. 62 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 48, p. 390, 31-391, 1 Bickel

(= PL col. 279 A)

Quodam autem tempore cum infinita convicia ex superiori loco ingerenti Xantippae restitisset, aqua perfusus immunda nihil respondit amplius quam capite deterso: «Sciebam – inquit – futurum ut ista tonitrua imber sequeretur».

Certa ocasião, [Sócrates],¹³⁰ como quisesse opor resistência ao sem-número de insultos lançados por Xantipa de um lugar mais alto, completamente encharcado de água imunda, tendo limpado a cabeça, apenas respondeu: «Eu sabia que depois destes trovões se seguiria uma chuvada»¹³¹.

¹³⁰ O fragmento insere-se num passo do *Aduersus Iouinianum*, I, 48 em que Jerónimo relata as desventuras familiares de Sócrates. Porém, VOTTERO, ao contrário de LENTANO, não considera senequianas as primeiras linhas desse passo: *Socrates Xantippen et Myrto neptem Aristidis duas habebat uxores*.

¹³¹ Na *Ep.* 104, 27, Sêneca faz referência aos infortúnios familiares de Sócrates, mormente ao mau carácter de Xantipa: “Se quereis um exemplo concreto, tomai o caso de Sócrates, esse velho que suportou tudo quanto imaginar se pode (...) Sem falar em tudo por que ele passou na sua vida familiar, quer o carácter intratável e a língua afiada da mulher, quer a rebeldia dos filhos que mais se assemelhavam à mãe do que ao pai.” No *De Constantia Sapientis*, XVIII, 6 refere a mesma situação anedótica deste fragmento com algumas coincidências textuais: *Respiciamus eorum exempla quorum laudamus patientiam, ut Socratis, qui comoediarum publicatos in se et spectatos sales in partem bonam accepit risitque non minus quam ab uxore Xanthippe immunda aqua perfunderetur*. A imperturbabilidade de Sócrates é ainda referida por Sêneca nos seguintes passos: *De Ira*, II, 7, 1; III, 11, 2; *De Vita Beata*, 27, 3; *Consolatio ad Heluiam matrem*, 13, 4 e *Ep.* 71, 7.

Frag. 32 (Frag. 10 Bickel; Frag. 63 Haase; Frag. 63 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 391, 2-5 Bickel

(= PL col. 279 A)

Lucii Sullae, Felicis si non habuisset uxorem, Metella coniux palam erat impudica, et quia novissimi mala nostra discimus, id Athenis cantabatur et Sulla ignorabat, secretaque domus suae primum hostium convicio didicit.

Metela,¹³² esposa de Lúcio Sula, que com maior razão se chamaria Félix se não tivesse casado, era descaradamente impudica; e, porque somos sempre os últimos a ter conhecimento dos nossos males, isso cantava-se em Atenas e Sula ignorava-o; e soube pela primeira vez dos segredos de sua casa pelo insulto dos inimigos.

¹³² Cecília Metela, filha de Lúcio Cecílio Metelo Delmático, cônsul em 119 a.C., casou em 88 a.C., em quartas núpcias com Lúcio Cornélio Sula, por motivos políticos. Sêneca, tal como em outras ocasiões, parece jogar com o sobrenome Félix (Afortunado, Feliz), atribuído a Sula depois da vitória deste sobre Mitridates em 81 a.C. (Cf. *De Providentia*, III, 8 e *Consolatio ad Marciam*, XII, 6).

Frag. 33 (Frag. 11 Bickel; Frag. 64 Haase; Frag. 64 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 391, 5-9 Bickel

(= PL col. 279 A-B)

Gnaeo Pompeio Muciam uxorem inpudicam, quam Pontici spadones et Mithridaticae ambiebant catervae, cum eum putarent ceteri scientem pati, indicavit in expeditione commilito et victorem totius orbis tristi nuntio consternavit.

Gneu Pompeio casou com Múcia, uma mulher impudica, que os eunucos do Ponto e as catervas de Mitridates assediavam. Como todos pensassem que ele conhecia a situação e que a suportava, um companheiro de armas revelou-a, durante uma expedição, e com a triste notícia consternou o vencedor do mundo inteiro.¹³³

¹³³ Divorciado de Antístia em 82 a.C. e viúvo de Emília em 81 a.C., Gneu Pompeio casou em terceiras núpcias com Múcia, filha de Quinto Múcio Cévola, provavelmente em 79 a.C. Deste casamento nasceram três filhos: Gneu, Sexto e Pompeia. Sendo general, Pompeio passava bastante tempo fora de casa, chegando, certa ocasião, a estar ausente durante quase seis anos, desde o início de 67 até ao fim de 62. Múcia, cansada da ausência do marido, não tardou em substituí-lo. CATULO (CXIII) fala hiperbolicamente dos seus mil amantes: *Consule Pompeio, primum duo, Cinna, solebant/ Maeciliam: facto consule nuc iterum/ mansuerunt duo, sed creuerunt milia in unum/ singula. Fecundum semen adulterium*. SUETÓNIO (*De grammaticis et de rhetoribus*, XIV, 1) também se referiu ao *stuprum* de Múcia e ao *repudium* de Pompeio: *Curtius Nicia haesit Gneu Pompeio et C. Memmio; sed cum codicillos Memmi ad Pompei uxorem de stupro pertulisset, proditus ab ea, Pompeium offendit, domoque ei interdictum est*. As notícias de adultério que terão chegado aos ouvidos de Pompeio fizeram com que este, logo em Dezembro de 62, enviasse a Múcia uma carta de repúdio. CÍCERO (*Ad Atticum*, I, 12, 3) escreverá em Janeiro de 61: *Pompeium nobis amicissimum constat esse divortium Muciaie vehementer probatur*. PLUTARCO (*Pompeio*, 42, 13) deixa entrever que por trás da separação do casal não está apenas a questão do adultério de Múcia, mas também motivos políticos. VOTTERO (1998), p. 256, chama a atenção para o eventual erro histórico patente neste fragmento. Com efeito, de acordo com os testemunhos antigos, não temos nenhuma referência ao facto de Múcia ter acompanhado o marido durante a terceira Guerra Mitridática.

Frag. 34 (Frag. 12 Bickel; Frag. 65 Haase; Frag. 65 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, p. 391, 9-12 Bickel

(= PL col. 279 B)

Marcus Cato Censorius habuit uxorem Artoriam Paulam, humili loco natam, violentam, inpotentem et (quod nemo posset credere) Catoni superbam. Hoc ideo, ne quis putet, si pauperem duxerit, satis se concordiae providisse.

Marco Catão Censor casou com Artória Paula, de origem humilde, mulher violenta, desenfreada e (coisa em que ninguém conseguiria acreditar) arrogante para com Catão. Digo isto para que ninguém pense que, se casar com uma mulher pobre, tem suficientemente garantida a concórdia¹³⁴.

¹³⁴ Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.) teve duas mulheres: Licínia (Cf. Plutarco, *Cato Maior*, 20, 2) e depois, quando ficou viúvo, Salónia, filha de Salónio, um ex-secretário seu de condição muito modesta. Como salienta VOTTERO (1998), p. 259, a referência a Artória Paula tratar-se-á de um erro ou da parte de Sêneca ou de São Jerónimo, que terão confundido o nome da mulher com o nome da nora de Catão. Sobre as possíveis causas para este engano, vide: VOTTERO, (1998), pp. 256-259.

Frag. 35 (Frag. 13 Bickel)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 48, p. 391, 12-15 Bickel

(= PL col. 279 B)

Philippum, regem Macedonum, contra quem Demosthenis Philippicae tonant, introeuntem ex more cubiculum uxor exclusit irata. Qui exclusus tacuit et iniuriam uersu tragico consolatus est.

A mulher de Filipe,¹³⁵ rei dos Macedónios, contra quem tonam as *Filipicas* de Demóstenes, entrando [o marido] no quarto, como era costume, expulsou-o, irada. Este, uma vez expulso, calou-se e consolou-se da ofensa com um verso de uma tragédia.¹³⁶

¹³⁵ Filipe II (c. 382-336 a.C.), rei da Macedónia desde 359 até à data da sua morte, foi, pela sua extrema ambição expansionista, acerrimamente criticado por Demóstenes que, entre 351 e 340, pronunciou quatro discursos contra ele, transmitidos já desde a Antiguidade com o título de *Filipicas*. A autenticidade da quarta é, porém, contestada. Filipe teve várias mulheres, mas a mais amada era Olímpíade, filha de Ptolemeu, rei do Epiro, com quem casou em 357. Desta relação nasceram dois filhos: Alexandre (que viria a ser Alexandre Magno), em 356 e Cleópatra, em 355. Em 337, Filipe deixa Olímpíade para casar com Cleópatra Eurídice, uma jovem da aristocracia macedónia. Olímpíade, ao sentir-se repudiada, retirou-se para o Epiro.

¹³⁶ Há um passo do *De Constantia Sapientis*, XIV, 1, em que Séneca teoriza precisamente as ideias subentendidas neste fragmento: por um lado, a dos homens mentecaptos que julgam poder ser injuriados por uma mulher, e por outro a das mulheres que, mau grado a sua condição social, quais animais imprudentes, podem tornar-se feras difíceis de domar: *Tanta quosdam dementia tenet ut sibi contumeliam fieri putent posse a muliere*.

Frag. 36 (Frag. 14 Bickel; Frag. 68 Haase; Frag. 68 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 48, p. 392, 8-11 Bickel

(= PL col. 280 A)

Quasdam repudiatas altero nuptiarum die, statim nupsisse legimus: uterque reprehendendus maritus, et cui tam cito displicuit et cui tam cito placuit.

Lemos que algumas mulheres, repudiadas no segundo dia do casamento, tornam imediatamente a casar: ambos os maridos devem ser repreendidos, não só aqueles a quem tão depressa desagradaram, mas também aqueles a quem tão depressa agradaram¹³⁷.

¹³⁷ Em Roma, a obrigatoriedade da fidelidade conjugal só existia para as mulheres. A legislação augustana, destinada a impedir o adultério (*lex Iulia de adulteriis coercendis*, de 18 a.C.), impunha ao marido o repúdio da mulher e a instauração de um processo judicial; o castigo da mulher teria de passar pelo exílio (tal foi o caso das duas Júlias, a filha e neta de Augusto) e por pesadas penalizações patrimoniais. Sobre a frequência dos divórcios na sociedade Romana, na época de Sêneca, veja-se o que este diz: *Numquid iam ulla repudio erubescit, postquam inlustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero sed maritorum annos suos computant et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii? Tamdiu istuc timebatur, quamdiu rarum erat; quia nulla sine divortio acta sunt, quod saepe audiebant facere didicerunt*. SÊNECA, *De Beneficiis*, III, 16, 2. E outros autores: MARCIAL, VI, 7: *Iulia lex populis ex quo, Faustine, renata est/ atque intrare domus iussa Pudicitia est,/ aut minus aut certe non plus tricesima lux est,/ et nubit decimo iam Telesilla uiro./ Quae nubit totiens, non nubit: adultera lege est./ Offendor moecha simpliciore minus*; *Laudatio Turiae*, I, 27: *Rara sunt tam diuturna matrimonia finita morte, non divortio interrupta*; JUVENAL, *Satira* VI, 229-230: *Sic crescit numerus, sic fiunt octo mariti/ quinque per autumnos, titulo res digna sepulchri*. Não será de estranhar, no contexto cristão, a condenação dos maridos que tão facilmente repudiam uma mulher e logo casam com outra mulher divorciada, pois que o preceito evangélico a esse respeito é bem claro: *aquele que casa com uma mulher repudiada, comete adultério*. *Dictum est autem: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis, quia omnis qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit adulterat*. *Mat.* V, 32; e ainda: *Mc.* X, 11-12 e *Lc.* XVI, 18.

Frag. 37 (Frag. 15 Bickel)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 44, p. 385, 21-27 Bickel

(= PL col. 274 A)

Artemisia quoque, uxor Mausoli, insignis pudicitiae fuisse perhibetur. Quae cum esset regina Cariae, et nobilium poetarum atque historicorum laudibus praedicetur, in hoc vel maxime effertur, quod defunctum maritum sic semper amavit ut uiuum, et mirae magnitudinis ac pulchritudinis extruxit sepulcrum in tantum, ut usque hodie omnia sepulcra pretiosa ex nomine eius Mausolaea nuncupentur.

Conta-se que também Artemísia, esposa de Mausolo,¹³⁸ foi de uma castidade exemplar. Sendo rainha da Cária, foi celebrada com louvor por poetas e historiadores, mas foi-o sobretudo por isto: porque amou sempre o defunto marido, como se ele ainda estivesse vivo,¹³⁹ e porque lhe construiu um túmulo de surpreendente dimensão e beleza, de tal forma que, ainda hoje, a partir do nome dele, todos os túmulos de grande valor se denominam mausoléus.¹⁴⁰

¹³⁸ Μαύσωλος foi sátrapa da Cária, de 377 a 353 a.C., onde exercia uma política independente do poder central representado pelo grande rei da Pérsia. Nesse sentido, transferiu a capital da Cária, Malisa, para Halicarnasso, onde mandou erguer grandiosos edifícios, entre os quais o palácio e o seu próprio túmulo. Quando morreu, em 353, o túmulo ainda não estava concluído. Artemísia, sua esposa, e também irmã (DIODORO SÍCULO, XVI, 36, 2), que veio a suceder-lhe até 351 a.C., ano em que morreu, foi quem mandou terminar a construção.

¹³⁹ O amor conjugal de Artemísia e Mausolo é manifestamente recordado por alguns escritores antigos: CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, III, 75; ESTRABÃO, XIV, 2, 17; VALÉRIO MÁXIMO, IV, 6, 1; AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, X, 18, 1 e 3.

¹⁴⁰ À grandiosidade deste túmulo, uma das sete maravilhas do mundo, referiram-se ESTRABÃO, V, 3,8; LUCANO, VIII, 697; MARCIAL, V, 64; SUETÓNIO, *Augustus*, 100, 4; FLORO, IV, 11, 10 e PAUSÂNIAS, VIII, 16,4.

Frag. 38 (Frag. 16 Bickel)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 44, p. 386, 4-11 Bickel

(= PL col. 274 B-C)

Alcibiades ille Socraticus uictis Atheniensibus fugit ad Pharnabazum, qui accepto pretio a Lysandro, principe Lacedaemoniorum, iussit eum interfici. Cumque soffocato caput esset ablatum et missum Lysandro in testimonium caedis expletae, reliqua pars corporis iacebat insepulta. Sola igitur concubina contra crudelissimi hostis imperium inter extraneos et imminente discrimine funeri iusta persoluit, mori parata pro mortuo, quem uiuum dilexerat.

Alcibíades, o famoso discípulo de Sócrates, depois da derrota dos Atenenses, fugiu para junto de Farnabazo que, tendo recebido dinheiro da parte de Lisandro, chefe dos Lacedemónios, o mandou matar. Tendo sido estrangulado, a sua cabeça foi cortada e enviada a Lisandro, como prova do assassinio perpetrado, mas a restante parte do corpo permanecia insepulta.¹⁴¹ Só a concubina, pronta a dar a vida pelo morto, que amara enquanto vivo, prestou as devidas honras fúnebres, entre gente estranha, contrariando a ordem de um crudelíssimo inimigo e sujeita à iminência do perigo.¹⁴²

¹⁴¹ Alcibíades (450 - 404 a.C.) foi discípulo e amigo íntimo de Sócrates e interveniente em alguns dos diálogos platônicos (*Protágoras* e *Banquete*). Exerceu a sua missão de general e estadista em Atenas, durante a guerra do Peloponeso. Os seus biógrafos são unânimes ao concordarem que possuía, em iguais proporções, excelentes qualidades e graves defeitos. Sobre a sua morte estamos bem documentados: CORNÉLIO NEPOS, *Alcibiades*, X; PLUTARCO, *Alcibiades*, 39; CÍCERO, *De Diuinatione*, II, 143; DIODORO SÍCULO, XIV, 11; VALÉRIO MÁXIMO, I, 7; ORÓSIO, *Historiae aduersus paganos*, II, 17, 6-7.

¹⁴² A coragem da concubina lembra o comportamento da tia materna de Séneca que também sacrificou a própria vida para dar sepultura condigna ao marido (*Consolatio ad Heluiam matrem*, 19, 5: *vide supra*, p. 63 e ss.).

Frag. 39 (Frag. 17 Bickel)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 45, p. 386, 23-25 Bickel)

(= PL col. 275 A)

Iustam causam regis occidendi putauit uxor, quam maritus nudam amico suo et ignorantem monstrauerat. Iudicauit enim se non amari, quae et alteri posset ostendi.

A esposa do rei [Candaules]¹⁴³ considerou justa causa matá-lo, porque o marido a tinha mostrado nua¹⁴⁴ a um amigo seu, sem que ela o soubesse. Na verdade, julgou que não era amada uma vez que podia ser exposta também a outrem.

¹⁴³ Candaules foi rei de Sardes, na Lídia. Os nomes dos reis lídios são, muitas vezes, epónimos de povos e tribos, fruto de uma reconstituição artificial. Candaules é possivelmente um epíteto divino atribuído aos reis da dinastia sardinida; o seu nome próprio seria Mirsilo ou Mirso. *Vide*: J. G. PEDLEY, “Carians in Sardis”, *JHS*, 94 (1974), pp. 96-99; J. A. S. EVANS, “Candaules whom the Greeks name Myrsilus”, *GRBS*, 26 (1985), pp. 229-233. A fonte directa deste episódio é HERÓDOTO, *Historias*, I, 7-12. Candaules estava de tal modo apaixonado pela sua esposa, e convicto de que esta era a mulher mais bela do mundo, que convenceu Gíges, um dos homens da sua guarda pessoal, a contemplá-la nua. De acordo com o plano que Candaules urdiu, Gíges deveria ficar escondido no quarto do seu senhor e, quando o casal se fosse deitar, haveria oportunidade de Gíges contemplar a senhora nua. As palavras que Gíges dirige a Candaules evidenciam, de resto, não só a sua lealdade, mas também a estupefacção ante uma atitude muito pouco moral: “Senhor, que palavras insensatas proferes, ao ordenar-me que contemple a minha senhora nua! Quando uma mulher tira a veste, despoja-se ao mesmo tempo do pudor a mulher.” HERÓDOTO, *Histórias*, I, 8. 3, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, Lisboa, Edições 70, p. 62.

¹⁴⁴ Nesta época, a nudez era vista, entre os Gregos, como algo vergonhoso, quer se tratasse de um homem, quer de uma mulher. Só mais tarde, quando os Cretenses e os Espartanos introduziram os concursos gímnicos, é que a nudez se tornou um hábito comum. Sobre esse confronto entre o sentimento grego e bárbaro em relação à nudez, *vide*: TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 6. 5; PLATÃO, *República*, 5, 542c.

Frag. 40 (Frag. 18 Bickel)

HIEROMYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 45, p. 386, 26-27 Bickel

(= PL col. 275 A)

Rhodogune, filia Darii, post mortem viri nutricem, quae illi secundas nuptias suadebat, occidit.

Rodoguna, filha de Dario, depois da morte do marido, matou a ama, que a exortava a que casasse segunda vez.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Não há nenhuma personagem histórica Rodoguna (Ῥοδογούνη) que seja filha de um Dario. Das três personagens com este nome, uma era a mãe de Dario I (segunda metade do séc. VI a.C.), outra era filha de Artaxerxes II, Mnémon, dada como esposa a Orontes, sátrapa da Arménia Oriental (fim do séc. V a.C.) e outra era filha de Mitridates I, que a deu como esposa a Demétrio II, Nicator, e na qual se inspirou Corneille na tragédia *Rodogune*. E. BICKEL (1915), pp. 320-322, identifica Rodoguna como sendo a heroína de um tratado anónimo, *Tractatus de mulieribus*. Segundo Ésquines (430- 360 a.C.) no diálogo *Aspásia*, Rodoguna seria uma rainha persa que contribuiu para a grandeza do seu reino e que ficou famosa por, certa ocasião, quando se penteava, ter recebido a notícia de uma rebelião de povos que lhe estavam subjugados. Como só tinha penteado metade dos cabelos, saiu para pôr fim à revolta e só então acabou de se pentar. Depois foi-lhe dedicada uma estátua num templo, representando-a com metade dos cabelos penteados e outra metade em desalinho. Cf. VOTTERO (1998), pp. 263-264.

Frag. 41 (Frag. 19 Bickel; Frag. 69 Haase; Frag. 69 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 46, pp. 386, 31 – 387,1 Bickel)

(= PL col. 275 B)

Ad Romanas feminas transeam et primam ponam Lucretiam quae violatae pudicitiae nolens supervivere maculam corporis cruore delevit.

Passarei agora às mulheres romanas e colocarei em primeiro lugar Lucrecia, que, não querendo sobreviver à violação da sua castidade, apagou com o derramamento de sangue a mácula do seu corpo.¹⁴⁶

¹⁴⁶ A história de Lucrecia é pormenorizadamente contada por TITO LÍVIO, *Ab Vrbe Condita*, I, 57, 4-60. Lucrecia era filha de Espúrio Lucrécio Tricipitino e esposa de Lúcio Tarquínio Colatino. Certa noite, quando o exército estava na cidade de Árdea, alguns jovens falavam das virtudes das esposas que haviam deixado em casa. Decidiram por isso ir de surpresa a casa para ver o que se passava. Em Roma, viram viram as mulheres a banquetear-se no palácio com as suas amigas. Daí seguiram para Colácia, onde residia um deles, Lúcio Tarquínio Colatino. Aqui o que viram foi muito diferente: Lucrecia, sua esposa, estava sentada à lareira a fiar a lã, entre as suas servas. Ao aperceber-se da beleza e das qualidades de Lucrecia, um desejo preverso apoderou-se de Sexto Tarquínio, um dos jovens de condição real e companheiro de Lúcio Tarquínio Colatino. Não podendo satisfazer os seus instintos nessa noite, regressou com os companheiros para o acampamento. Passados poucos dias, regressou novamente a Colácia, com um único companheiro, onde foi recebido com grande afabilidade. Depois da ceia, quando todos dormiam, aproximou-se, de gládio em punho, de Lucrecia: *Tace, Lucretia, inquit; Sextus Tarquinius sum; ferrum in manu est; moriere, si miseris uocem*. Tarquínio confessou-lhe a sua paixão, mas Lucrecia foi inflexível. Ele disse-lhe então que haveria de pôr um escravo nu junto dela depois de morta, de modo a que parecesse ter sido apanhada em flagrante adultério. Perante o terror de tal ameaça, sem que pudesse resistir ou contornar a situação, Lucrecia inevitavelmente deixou que o seu corpo fosse maculado. Pouco depois, *nolens supervivere maculam corporis*, trespassou o peito com um punhal. Lucrecia, *dux Romanae pudicitiae*, como foi chamada por um moralista da geração anterior a Séneca (VALÉRIO MÁXIMO, VI, 1, 1), é uma das personagens mais queridas da tradição romana. O seu exemplo de fidelidade conjugal e de *pudicitia* levou a que Séneca se lhe referisse noutras ocasiões: *De Matrimonio*, Frag. 50, p. 124 (*infra*) e *Consolatio ad Heluiam matrem*, XVI, 2. Entre os autores cristãos, Lucrecia só não foi contada entre as mulheres mais virtuosas porque se suicidou: TERTULIANO, *De exhortatione castitatis*, 13, 3, *De monogamia*, 17, 2; JERÓNIMO, *Ep.* 123, 7; AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 19. Cf. VOTTERO (1998), pp. 264-265.

Frag. 42 (Frag. 20 Bickel; Frag. 70-71 Haase; Frag. 70-71 Lentano)

HIERONIMVS, *Adversus Iovinianum*, I, 46, p. 387, 2-12 Bickel
(= *P.L.* col. 275 B-C)

Duillius qui primus Romae navali certamine triumphavit, Biliam virginem duxit uxorem tantae pudicitiae, ut illo quoque saeculo pro exemplo fuerit, quo inpudicitia monstrum erat, non vitium. Is iam senex et trementi corpore in quodam iurgio audivit exprobrari sibi os faetidum, et tristis se domum contulit cumque uxore questus est, quare numquam se monuisset ut huic vitio mederetur. «Facissem - inquit illa - nisi putassem omnibus viris sic os olere». Laudanda in utroque pudica et nobilis femina, et si ignoravit vitium viri et si patienter tulit, et quod maritus infecilitatem corporis sui non uxoris fastidio, sed maledicto sensit inimici.

Dúlio, que foi o primeiro em Roma a triunfar numa batalha naval, casou com Bília, uma virgem de tanta pudicícia, que serviu de exemplo à época em que viveu, quando a impudicícia era considerada não um mal, mas uma monstruosidade. Ele, já velho e trémulo de corpo, ouviu, numa certa discussão, ser censurado o seu hálito fétido e, triste, dirigiu-se para casa e quando se queixou à esposa, por ela nunca o ter aconselhado a cuidar desse mal, ela respondeu: «Tê-lo-ia feito, se não tivesse julgado que a boca de todos os homens cheirava assim». Esta pudica e nobre mulher merece ser louvada em ambos os casos: quer seja por desconhecer o mal do marido, quer seja por suportá-lo pacientemente e, ainda, porque o marido se apercebeu do infortúnio do seu corpo não pela repugnância da esposa, mas pela maledicência de um inimigo pessoal.¹⁴⁷

¹⁴⁷ O cônsul Gaio Duílio comandou, em 260 a.C., a frota que venceu a armada cartaginesa durante a Primeira Guerra Púnica, ao largo de Milas, na Sicília. Segundo alguns autores, esta foi a primeira vitória naval da história de Roma: PLÍNIO-O-VELHO, *Naturalis Historia*, XXXIV, 20; TÁCITO, *Annales*, II, 49, 1; FLORO, II, 2, 9; e SÊNECA, *De Breuitate Vitae*, XIII, 3. Segundo alguns autores antigos, o episódio narrado neste fragmento é atribuído a outros protagonistas: PLUTARCO, em *De capienda ex inimicis utilitate*, 7, e em *Apophtegmata regum et imperatorum*, Hieron, 3, atribui-o a Hierão de Siracusa; LUCIANO, *Hermotimo*, 34 e ESTOBEU, III, 5, 42, atribuem-no a Gélon. Sobre Bília a única referência que se conhece é a deste fragmento de Sêneca. Supõe-se que a forma *Bilia* seja uma evolução de *Duilia*: de acordo com uma lei fonética do latim, o grupo *DV-* em posição inicial evolui para *B-*. No entanto, no caso de Duílio essa evolução não se deu. Cf. LENTANO (1997), p. 86 e VOTTERO (1998), pp. 265-266.

Frag. 43 (Frag. 21 Bickel; Frag. 80 Haase; Frag. 80 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 41, pp. 382, 25 – 283, 4 Bickel
(= PL col. 271 A)

Claudia, virgo Vestalis, cum in suspencionem venisset stupri et simulacrum matris Ideae in vado Tiberis haereret, ad comprobandum pudicitiam suam fertur cingulo duxisse navem, quam multa hominum milia trahere nequiverant. «Melius tamen - inquit Lucani poetae patruus – cum illa esset actum, si hoc quod evenit, ornamentum potius exploratae fuisset pudicitiae quam dubiae patrocinium».

Conta-se que Cláudia, virgem Vestal,¹⁴⁸ tendo sobre ela recaído a suspeita de ter tido relações ilícitas, para comprovar a sua pudicícia, arrastou, com o cinto, o barco que transportava a estátua da mãe Ida,¹⁴⁹ que tinha ficado imóvel num baixio do Tibre e que um grande número de homens não era capaz de deslocar. «Contudo, melhor seria para ela - disse o tio paterno do poeta Lucano¹⁵⁰ - se isso que aconteceu tivesse servido mais para honra de uma pudicícia assegurada do que para defesa de uma dúvida».

¹⁴⁸ As sacerdotisas de Vesta eram escolhidas entre os patrícios, entre os seis e os dez anos de idade, e permaneciam ao serviço da deusa durante cerca de trinta anos (dez anos a aprender, dez anos a prestar culto e dez anos a ensinar). Eram de uma castidade absoluta e, caso houvesse suspeitas de qualquer transgressão, seriam, segundo um antigo costume, enterradas vivas. Segundo PLUTARCO, *Rómulo*, 22,1, deve-se a Rómulo a criação das Vestais. O culto a Vesta estendeu-se até ao séc. IV d.C. O episódio de que Cláudia foi protagonista é narrado com numerosas variantes, mormente no que diz respeito à sua condição. Em autores anteriores a Jerónimo, a condição de Cláudia não é a de Vestal mas sim de uma matrona suspeita de adultério: CÍCERO, *De Haruspicum Responsis*, 27; TITO LÍVIO, *Ab Vrbe Condita*, XXIV, 14, 12; OVÍDIO, *Fasti*, IV, 313 e MINÚCIO FÉLIX, 7, 3 e 27, 4. Outros autores associam Cláudia a uma *virgo*: ESTÁCIO, *Silvae*, I, 2, 246, CLAUDIANO, *Carmina Minora*, 30, 18, SIDÓNIO APOLINAR, *Carmina*, 24, 43. Outros autores, como Jerónimo, fazem-na uma vestal: HERODIANO, *Historiae*, I, 11, 4; JULIANO, *Orat.* 5.

¹⁴⁹ *Magna Mater* (ou Cibele) corresponde à deusa grega Reia, filha de Crono e mãe de Zeus. Era venerada no monte Ida, na Frígia.

¹⁵⁰ A referência a Séneca como *patruus* de Lucano é comum em Jerónimo: No *Chronicon* (a.D. 66) lê-se: *L. Annaeus Seneca Cordubensis, praeceptor Neronis et patruus Lucani poeta*. Esta mesma designação pode também ler-se no *De Viris Illustribus*, XII, 1: *vide supra*, p. 8, nota 25. Sobre as quatro referências a Séneca no *Aduersus Iouinianum*, *vide supra*, p. 78, nota 252.

Frag. 44 (Frag. 22-23 Bickel; Frag. 72-73 Haase; Frag. 72-73 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 46, p. 387, 13-20 Bickel

(= PL col. 275 C)

Marcia, Catonis filia minor, cum quaereretur ab ea, cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se invenire virum qui se magis vellet quam sua. Quo dicto eleganter ostendit divitias magis in uxoribus elegi solere quam pudicitiam, et multos non oculis, sed digitis uxores ducere: optima sane res quam avaritia conciliat! Eadem cum lugeret virum et matronae ab ea quaererent, quem diem haberet luctus ultimum, ait: «quem et vitae».

Márcia, filha mais nova de Catão,¹⁵¹ tendo-lhe sido perguntado por que razão não casava novamente depois de ter perdido o marido, respondeu que não tinha encontrado um homem que a desejasse mais a ela do que aos seus bens. Com este dito mostrou, com elegância, que as riquezas costumam ser mais importantes na escolha das esposas do que a pudicícia e que muitos casam não pelos olhos, mas pelos dedos.¹⁵² coisa verdadeiramente ótima que a avareza granjeia! Ela mesma, como ainda chorasse o marido, e algumas matronas lhe perguntassem qual seria o último dia em que poria luto,¹⁵³ respondeu: «aquele que também puser termo à minha vida».

¹⁵¹ Márcia não era a filha mais nova de Catão, mas sim sua segunda esposa. Catão de Útica casou em primeiras núpcias com Atília e desta relação nasceram Pórcia e Marco. Catão, porém, viu-se obrigado a repudiar Atília e casou em segundas núpcias com Márcia, filha de Lúcio Márcio Filipe, cônsul em 56 a.C. Deste casamento nasceram três filhos: um rapaz e duas raparigas, uma das quais chamada Pórcia. Catão nunca teve, portanto, nenhuma filha chamada Márcia.

¹⁵² Crítica explícita aos casamentos feitos por interesse. VOTERRO (2000), p. 272 e LENTANO (1997), p. 87, anotam que esta mesma crítica se baseia num relato de PLUTARCO, *Coniugalia praecepta*, 24.

¹⁵³ Sobre o luto, *vide supra*, p. 63, nota 175.

Frag. 45 (Frag. 24 Bickel; Frag. 74 Haase; Frag. 74 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 46, p. 387, 21-24 Bickel

(= PL col. 275 D – 276 A)

Brutus Porciam virginem duxit uxorem, Marciam Cato non virginem; sed Marcia inter Hortensium Catonemque discurrit et sine Catone vivere potuit, Porcia sine Bruto non potuit.

Bruto casou com Pórcia, que era virgem; Catão com Márcia, que não era virgem; mas Márcia dividiu-se entre Hortênsio e Catão e pôde viver sem Catão, e Pórcia não pôde viver sem Bruto.¹⁵⁴

¹⁵⁴ É conhecida a famosa história de Catão de Útica que, depois de ter recusado a mão de sua filha Pórcia, casada com Bíbulo (cônsul em 59 a.C.), ao seu amigo Hortênsio, acaba por lhe ceder a sua própria esposa, Márcia, por este se ter encantado com a fecundidade desta. Cf. LUCANO, *Farsália*, II, 326-350 e PLUTARCO, *Catão*, 25, 52. No entanto, a atitude de Catão oferecer a esposa a Hortênsio, por mais paradoxal que possa parecer, não deve causar estranheza se tivermos presente que já os precursores do Pórtico, Zenão e também Crisipo, advogavam, pelo menos entre os sábios, a comunidade das mulheres. Cf. *S.V.F.*, 269 = Diógenes Laércio, VII, 131. Veja-se também o que ficou dito a esse propósito na p. 16.

Frag. 46 (Frag. 25 Bickel; Frag. 75 Haase; Frag. 75 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 46, p. 387, 26-30 Bickel

(= PL col. 276 A)

Anniam cum propinquus moneret ut alteri viro nuberet: esse enim ei et aetatem integram et faciem bonam, «Nequaquam - inquit - hoc faciam. Si enim virum bonum invenero, ut ante habui, nolo timere ne perdam; si malum, quid necesse est post bonum pessimum sustinere?»

Ânia,¹⁵⁵ como um parente a exortasse a casar com outro homem, por ainda estar na flor da idade e ser bela, respondeu: «De modo nenhum o farei. Na verdade, se encontrar um bom homem, como aquele antes tive, não quero ter medo de o perder; mas se encontrar um mau depois de um bom, que necessidade tenho de suportar um detestável?»

¹⁵⁵ Não existem quaisquer referências que permitam identificar Ânia.

Frag. 47 (Frag. 26 Bickel; Frag. 76 Haase; Frag. 76 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 46, pp. 387, 31 – 388, 1 Bickel
(= *P.L.* col. 276 A)

Porcia minor cum laudaretur aput eam quaedam bene morata, quae secundum habebat maritum, respondit: «Felix et pudica matrona numquam praeter semel nubit».

Pórcia Menor,¹⁵⁶ como fosse louvada junto de si uma certa mulher de bons costumes, que tinha um segundo marido, respondeu: «Uma matrona feliz e pudica nunca casa mais do que uma vez».

¹⁵⁶ Sobre Pórcia Menor veja-se o que ficou dito *supra*, p.133, nota 154.

Frag. 48 (Frag. 27 Bickel; Frag. 76 Haase; Frag. 76 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 46, p. 388, 1-3 Bickel

(= PL col. 276 A – B)

Marcela maior rogata a matre sua gauderetne se nupsisse, respondit: «ita valde ut amplius nolim».

Marcela Maior, respondeu à mãe que lhe perguntava se não se sentia feliz por ter casado: «a um tal ponto que não quero voltar a casar».¹⁵⁷

¹⁵⁷ E. BICKEL (1915), p. 290, ao falar de Marcela e de Ânia (Frag. 46), refere que são “matronae duae, quarum de aetate et vita nil constat, nullo alio nomine nisi gentilicio significatae”. No entanto, E. GROAG, no artigo «Claudia Marcela Maior», n° 422, PW, RE, III, 2, coll. 2890-91, identifica Marcela Maior com Cláudia Marcela Maior, filha de Gaio Cláudio Marcelo e de Octávia Menor, irmã de Augusto. Como nota VOTTERO (1998), p. 273, é de estranhar que o *exemplum* de Marcela se insira junto de outros *exempla* de *uniuirae*, ela que terá casado três vezes: a primeira com Agripa, a segunda com Iulo Antônio, filho do triúnviro Marco, e a terceira com Sexto Apuleio, cônsul em 14 d.C.

Frag. 49 (Frag. 28 Bickel; Frag. 77 Haase; Frag. 77 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 46, p. 388, 3-5 Bickel

(= PL col. 276 B)

Valeria, Messalarum soror, amisso Servio viro nulli volebat nubere. Quae interrogata cur hoc faceret, ait sibi semper maritum Servium vivere.

Valéria,¹⁵⁸ irmã de Messala, depois de ter perdido Sérvio, não queria casar com nenhum outro homem. Interrogada por que razão assim procedia, respondeu que, para si, Sérvio, seu marido, estava sempre vivo.

¹⁵⁸ Valéria era filha de Marco Valério Messala Nigro, cônsul em 61 a.C., e irmã de Marco Valério Messala Potito, cônsul em 29 a.C., e de Marco Valério Messala Corvino, cônsul em 31, célebre político, orador, historiador e poeta. Era casada com Sérvio Sulpício Rufo, filho do homônimo jurisconsulto amigo de Cícero. Deste casamento nasceram três filhos: um, morto em tenra idade (*CIL*, VI, 26979), outro, Postúmio Sulpício, e, provavelmente, Sulpícia, poetisa de quem constam seis elegias no *Corpus Tibullianum*. Veja-se: *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, texte établi et traduit par Max Ponchont, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1955, pp. 167 e ss. Muito curiosamente a resposta negativa de Valéria a um segundo casamento é idêntica à de Artemísia (Cf. Frag. 37).

Frag. 50 (Frag. 29 Bickel; Frag. 78-79 Haase; Frag. 78-79 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iovinianum*, I, 49, pp. 393, 29 – 394, 16 Bickel

(= PL col. 281 C – 282 B)

Doctissimi viri vox est pudicitiam inprimis esse retinendam, qua amissa omnis virtus ruit. In hac muliebrium virtutum principatus est. Haec pauperem commendat, divitem extollit, deformem redimit, exornat pulchram; bene meretur de maioribus, quorum sanguinem furtiva subole non vitiat; bene de liberis, quibus nec de matre erubescendum nec de patre dubitandum est; bene inprimis de se, quam a contumelia externi corporis vindicat. Captivitatis nulla maior calamitas est quam aliena libidine trahi. Viros consulatus inlustrat, eloquentia in nomen aeternum effert, militaris gloria triumphusque novae gentis consecrat; multa sunt quae per se clara ingenia nobilitent: mulieris proprie virtus pudicitia est. Haec Lucretiam Bruto aequavit, nescias an et praetulerit, quoniam Brutus non posse servire a femina didicit. Haec aequavit Corneliam Graccho, haec Porciam alteri Bruto. Notior est marito suo Tanaquil: illum inter multa regum nomina iam abscondit antiquitas, hanc rara inter feminas virtus altius saeculorum omnium memoriae, quam ut excidere possit, infixit.

Pertence a um homem muitíssimo douto¹⁵⁹ a afirmação segundo a qual se deve conservar acima de tudo a castidade pois, quando esta se perde, desmoronam-se todas as virtudes. Nesta afirmação está o princípio fundamental das virtudes femininas. A castidade valoriza a mulher pobre, exalta a rica, redime a feia e adorna a que é bela; ela é digna dos seus antepassados, cujo sangue não corrompe com uma descendência ilegítima; é digna dos filhos, os quais não se devem envergonhar da mãe nem devem duvidar de quem é o pai; e é digna, acima de tudo, de si própria porque se defende do ultraje de um corpo estranho.¹⁶⁰ Nenhum mal de cativo é maior do que ser arrastado pelo desejo de outrem. O consulado dá celebridade aos homens, a eloquência eleva o

¹⁵⁹ O reconhecimento da *doctrina* de Séneca por parte de Jerónimo (*doctissimi vox est*) é, de resto, comum noutros autores: COLUMELA, *De re rustica*, III, 3, 3: *vir excellentis ingenii atque doctrinae*; PLÍNIO-O-VELHO, *Naturalis Historia*, XIV, 51: *principe... eruditorum*; MARCIAL, IV, 40, 2: *docti Senecae*; AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, XII, 2, 1: *rerum, quas dicat, scientiam doctrinamque ei non deesse dicunt*.

¹⁶⁰ Vide: p. 117 n. 126.

seu nome para sempre, a glória militar e o triunfo sobre um novo povo imortalizam-no; muitos são os factos que, por si mesmos, nobilitam os homens de qualidades notáveis, mas a virtude própria da mulher é a castidade. Esta virtude tornou Lucrecia¹⁶¹ igual a Bruto e talvez até a tenha colocado acima dele, porque foi com uma mulher que Bruto aprendeu que não podia ser escravo. Esta virtude tornou Cornélia¹⁶² igual a Graco e Pórcia a um outro Bruto. Tanaquil¹⁶³ é mais conhecida do que o seu marido: o tempo que passou já o ocultou entre tantos nomes de reis, mas a rara virtude da sua esposa ficou de tal modo gravada na memória de todas as gerações que não pode ser apagada.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vide p. 129, nota 146 (*supra*).

¹⁶² Cornélia era a mais nova das duas filhas de Públio Cornélio Cipião Africano Maior (herói da Segunda Guerra Púnica) e de Emília Paula. Casou muito jovem, em 183 a.C., com Tibério Semprônio Graco, seu primo, de quem teve doze filhos. Destes, apenas sobreviveram três: Semprônia, Tibério Graco e Gaio Graco. Cornélia é, tal como Lucrecia, uma figura feminina modelo. A fama da sua *pudicitia* ficou a dever-se quer ao facto de ter tido doze filhos do mesmo marido, quer ao facto de, após a morte deste, ter recusado todas as propostas de casamento, inclusivamente com Ptolemeu VIII, rei do Egipto. Foi erigida, em Roma, uma estátua em sua honra (PLÍNIO-O-VELHO, *Naturalis Historia*, XXXIV, 31; PLUTARCO, *Gracchi*, 25, 4) da qual, em 1878, veio à luz a base rectangular. Séneca refere-se a Cornélia na *Consolatio ad Marciam*, 16, 3, e na *Consolatio ad Heluiam*, 16, 6.

¹⁶³ Segundo a tradição histórica, Tanaquil era a mulher do quinto rei de Roma, Tarquínio Prisco. É recordada como exemplo de mulher perita na arte da adivinhação, arte essa fortemente associada à cultura etrusca. As suas virtudes domésticas são referidas por PLÍNIO-O-VELHO, *Naturalis Historia*, VIII, 194; FESTO, *De verborum significatione*, s.v. *Praebia*; PAULO, DIÁCONO, *Epitome ex Festo*, s.v. *Gaia Caecilia*; AUSÓNIO, *Parentalia*, 32, 5; SIDÓNIO APOLINAR, *Carmina*, 24, 39; PLUTARCO, *Quaestiones Romanae*, 30.

¹⁶⁴ Este passo senequiano do *Aduersus Iouinianum* é uma vibrante *laus pudicitiae*, e, com alguma probabilidade, constituía a *peroratio* do *De Matrimonio*. A atribuição deste passo a Séneca é sustentada unanimemente por todos os estudiosos, quer seja pela identificação, quase segura, do *uir doctissimus* com o nosso filósofo, quer seja pelas semelhanças lexicais e estilísticas evidenciadas por Bickel. Há, de facto, uma coincidência temática entre o final do escrito de Séneca e o final do Livro I do *Aduersus Iouinianum*. Essa coincidência no tema da *laus pudicitiae* é tanto mais evidente se tivermos presente que na *peroratio* jeronimiana há ainda referência a passos de outras obras que abordam esse tema, mormente o último capítulo do *Γαμικὰ Παραγγέλματα* de Plutarco e o *De Monogamia* de Tertuliano. O critério seguido por Jerónimo na elaboração da sua *peroratio* foi o de reunir e sintetizar os finais das obras sobre o tema do matrimónio e mostrar que a virtude da *pudicitia* é exaltada até mesmo por autores pagãos.

Frag. 51 (Frag. inc. 1 Bickel; Frag. 67 Haase; Frag. 67 Lentano)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 48, p. 392, 4 - 8 Bickel

(= PL col. 280 A)

Quidquid tragoediae tument et domos urbes regnaque subvertit, uxorum paelicumque contentio est. Armantur parentum in liberos manus, nefandae adponuntur epulae, et propter unius mulierculae raptum Europae atque Asiae decennalia bella confligunt.

Tudo aquilo que faz intumescer as tragédias e que arrasa casas, cidades e reinos são rivalidades entre esposas e concubinas.¹⁶⁵ As mãos dos pais armam-se contra os filhos, nefastos banquetes são preparados,¹⁶⁶ e por causa do rapto de uma mulher insignificante a Europa e a Ásia confrontam-se numa guerra decenal¹⁶⁷.

¹⁶⁵ De facto, este é um tema frequente em algumas das tragédias de Séneca. Na *Medea*, a protagonista, por acção das suas artes mágicas, provoca a morte de Creúsa, do pai de Creúsa, o rei Creonte, e dos próprios filhos. Sobre a *Medea* de Séneca, vide: DUARTE (2008). No *Agamemnon*, Clitemnestra, com a cumplicidade de Egisto, seu amante, mata Agamémnon, sabendo-o amante da profetisa Cassandra. Na *Phaedra*, a protagonista provoca a morte de Hipólito, seu enteado, e por quem nutria uma paixão desmedida. No *Hercules Oetaeus*, Dejanira, perdida pelos ciúmes de Íole, envia a Hércules uma veste que fora embebida no sangue do centauro Nesso (morto por Hércules), esperando que lhe servisse de filtro de amor, de modo a reconquistar Hércules. A verdade é que se tratava de um veneno sem antídoto cujos sintomas de dores atrozes levaram a que Hércules preferisse morrer queimado numa fogueira. Sobre o teatro de Séneca, vide *supra*, p. 51, nota 99.

¹⁶⁶ Alusão ao episódio de Tiestes, a que Séneca também dedicou uma tragédia. Sobre ela, veja-se o estudo introdutório e a tradução de J. A. SEGURADO E CAMPOS, *Tiestes*, Verbo, 1996. Sobre o mito de Tiestes veja-se, por exemplo, Robert GRAVES, *Os Mitos Gregos*, vol.2, tradução de Fernanda Branco, Publicações Dom Quixote, 1990, pp. 128-134, “111-Atreu e Tiestes”.

¹⁶⁷ No *Agamemnon*, Séneca faz várias referências aos dez anos da Guerra de Tróia: vv. 156; 398a-399a; 867 e 921; e nas *Troades*: vv. 22-24; 125-128; 273-275; 547-550 e 591. Quanto ao rapto de Helena, causa da Guerra de Tróia, Séneca diz: *Europam et Asiam paribus afflixit malis. Agamemnon*, v. 274 e ainda: *tibi fluxit Asiae, fluxit Europae cruor. Troades*, 896.

Frag. 52 (Frag. inc.2 Bickel)

HIERONYMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 44, pp. 385, 29 – 386, 3 Bickel

(= PL col. 274 B)

Indi, ut omnes paene barbari, uxores plurimas habent. Aput eos lex est ut uxor carissima cum defuncto marito cremetur. Hae igitur contendunt inter se de amore viri, et ambitio summa certantium est ac testimonium castitatis dignam morte decerni. Itaque victrix in habitu ornatuque pristino iuxta cadaver accubat, amplexans illut et deosculans et suppositos ignes pudicitiae laude contemnens.

Os indianos, como quase todos os bárbaros,¹⁶⁸ têm várias mulheres. Entre eles, uma lei estabelece que a esposa mais amada seja cremada quando morre o marido. Elas rivalizam, por isso, entre si, para decidir sobre o amor pelo marido; e a suprema ambição e o testemunho inequívoco da sua castidade consiste em ser decretada digna de morrer. Assim, a vencedora, com o vestido e os ornamentos de outrora, deita-se junto do cadáver, abraçando-o e beijando-o, desprezando, pela glória da sua pudicícia, o fogo que arde debaixo dela.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Na *Consolatio ad Heluiam matrem*, VII, 1, Séneca alude à “barbaridade” dos povos da Índia: *Quid sibi uolunt in mediis Barbarorum regionibus graecae urbes? Quid inter Indos Persaque macedonicus sermo?* O interesse de Séneca pela Índia é, de resto, comprovado pelo tratado ge-etnográfico *De situ Indiae*, de que nos chegaram apenas dois fragmentos. Veja-se VOTTERO (1998), pp. 21-22, “VI, La geografia dell’India”.

¹⁶⁹ A este costume ancestral referiram-se CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, V, 78: *Mulieres in India, cum est cuius earum uir mortuus, in certamen iudiciumque ueniunt, quam plurimum ille dilexerit – plures enim singulis solent esse nuptae; - quae est uictrix, ea laeta prosequentibus suis una cum uiro in rogum imponitur, illa uicta maesta discedit*; PROPÉRCIO, III, 13, 15-22: *Felix Eois lex funeris una maritis, / Quos Aurora suis rubra colorat equis! / namque ubi mortifero iacta est fax ultima lecto / Vxorum fusis stat pia turba comis, / Et certamen habent leti, quae uiua sequatur / Coniugium: pudor est non licuisse mori. / Ardent uictrices et flammae pectora praebent, / Imponuntque suis ora perusta uiris*; VALÉRIO MÁXIMO, II, 6, 14: *Respiciantur Indorum feminae, quae, cum more patrio conplures eidem nuptae esse soleant, mortuo marito in certamen iudiciumque ueniunt, quam ex his maxime dilexerit. Victrix gaudio exultans deductaque a necessariis laetum prae se ferentibus uultum coniugis se flammis superiacit et cum eo tamquam felicissima crematur: superatae cum tristia et maerore in uita remanent*; e SÉRVIO, *Commentarius in Vergilii Aeneidos*, V, 95: *Famulumne parentis fuit enim haec maiorum consuetudo, sicut hodieque apud Indos est, ut quotiens reges moriebantur, cum his dilecti equi vel servi et una de uxoribus carior circa rogum occisi*.

Frag. 53 (Frag. inc.3 Bickel)

HIERONIMVS, *Aduersus Iouinianum*, I, 45, p. 386, 27-30 Bickel

(= PL col. 275 A – B)

Alcestin fabulae ferunt pro Admeto sponte defunctam et Paenelopsis pudicitia Homeri carmen est. Laodamia quoque poetarum ore cantatur occiso aput Troiam Protesilao noluisse supervivere.

As histórias contam que Alceste¹⁷⁰ morreu voluntariamente por Admeto e a pudicícia de Penélope¹⁷¹ é matéria do poema de Homero. Laodamia¹⁷² é também cantada pela boca dos poetas, por não ter querido sobreviver a Protesilau, morto diante de Tróia.

¹⁷⁰ Vide *supra*, p. 65, n. 190.

¹⁷¹ Alusão ao Canto II da *Odisseia*. Penélope, filha de Icário, rei de Esparta, e de Peribeia, era esposa de Ulisses, de quem teve um filho, Telêmaco. A sua castidade foi exemplar na medida em que se manteve sempre fiel ao marido, dizendo aos inúmeros pretendentes que não tornaria a casar enquanto não concluísse a mortalha para Laertes, seu sogro. Porém, a “trama maravilhosa” que tecia durante o dia, desfazia-a de noite, de modo a retardar qualquer tomada de decisão (*Odisseia*, II, 95 e ss.). Mas alguns filólogos, como curiosamente Séneca refere (*Ep.* 88, 8), preocuparam-se inutilmente em tentar provar o contrário: *Quid inquiris an Penelopa inprudica fuerit, an uerba saeculo suo dederit?* E nas *Troades*, 698-699 Séneca refere: *Sic te reuisat coniugis sanctae torus/ annosque, dum te iuuenis excipiat suos Laerta*. Outros autores houve que também louvaram a castidade de Penélope: PROPÉRCIO, II, 6, 23-24: *Felix Admeti coniux et lectus Vlixis/ Et quaecumque uiri femina limen amat!*; OVÍDIO, *Amores*, III, 4, 23-24: *Penelope mansit, quamuis custode carebat,/ Inter tot iuuenis intemerata procos*; *Ars Amatoria*, I, 475: *Penelopen ipsam, persta modo, tempore uinces*; III, 15-16: *Est pia Penelope lustris errante duobus/ Et totidem lustris bella gerente uiro*. Sobre a figura de Penélope veja-se, por exemplo, P. GRIMAL (1999), pp 364-365.

¹⁷² Laodamia, filha de Acasto e mulher de Protesilau, o primeiro dos Gregos a morrer em Tróia – ao receber a notícia da morte do marido, pediu aos deuses que lho restituíssem apenas por três horas. Ele também fizera o mesmo. Passadas as três horas, quando Protesilau teve de partir de novo para o Hades, Laodamia suicidou-se nos seus braços. Cf. GRIMAL (1999), pp. 267-268.

CONCLUSÃO

Sendo esta uma dissertação inserida no âmbito do Mestrado em Edição e Tradução de Textos Clássicos, seria de pressupor que ela se restringisse apenas a uma tradução acompanhada de um comentário ou de notas que dessem conta das questões filológicas, linguísticas e gramaticais inerentes ao texto. No entanto, como referi na introdução, seguir unicamente o caminho da tradução, resultaria, a meu ver, num trabalho pouco proveitoso, dada a natureza fragmentária do *De Matrimonio* e toda a conjuntura que o envolve, sobre a qual tanto me pareceu haver para dizer.

Todavia, há que reconhecer, modestamente, que cada um dos quatro capítulos, que integram este trabalho, constitui, por si só, tema para uma dissertação de mestrado. Aliás, a abrangência temática (filosofia, história, literatura e religião) e cronológica (séc. III a.C. ao séc. III d.C.) deste trabalho, ainda que indispensável para a compreensão do *De Matrimonio*, foi um dos aspectos que mais me preocupou, isto tendo em conta o princípio de que se deve delimitar com rigor o tema a tratar numa dissertação. Ora, vendo bem, daqui resulta, não só, que os três primeiros capítulos se coadunariam muito mais com a vertente de tradição e cultura do Mestrado em Estudos Clássicos do que com estoutra em que o trabalho efectivamente ele está inserido, mas também que ele, dadas temáticas que abarca, foge, de certo modo, ao que é recomendável.

Assim, sobre a eventual fuga aos objectivos que me pode ser apontada, cumpre-me dizer que, por um lado, me não pareceu haver nos fragmentos do *De Matrimonio* aspectos linguísticos ou gramaticais considerados pertinentes a ponto de merecerem ser mencionados. Por outro lado, as questões filológicas e de crítica textual, que os fragmentos levantam, estão, como procurei demonstrar no capítulo 2.3, amplamente estudadas, razão pela qual me escusei de as tratar. Tendo, pois, direccionado a abordagem do *De Matrimonio* sobretudo para o contexto filosófico, histórico e social em que este se insere, foi possível chegar a algumas conclusões.

A primeira, e mais genérica, conclusão que se deve extrair de tudo quanto ficou dito, é que a posição que os estóicos assumiram em relação ao matrimónio nem sempre foi igual. A partir desta ideia, trilhando o pouco que nos chegou sobre o pensamento dos fundadores do Pórtico, foi possível delinear a evolução da concepção estóica do matrimónio desde o início da escola até Séneca.

O período em que o estoicismo nasceu, o chamado período helenístico, ficou marcado por grandes transformações culturais, sociais, políticas, religiosas e filosóficas. A antiga filosofia grega, de essência especulativa, cedeu lugar a novas escolas filosóficas que, mediante as mais variadas doutrinas, procuravam respostas para os problemas do homem. De entre elas, o estoicismo e o Epicurismo são as que conheceram uma maior projecção. Embora apresentem diferentes pontos de vista, ambas têm como objectivo derradeiro a conversão do homem a princípios e a normas que lhe hão-de proporcionar uma vida mais *beata*. E nisto há uma nítida semelhança com a religião. Filosofias que procuraram ser remédio para alma, para doenças espirituais, o estoicismo e o epicurismo não deixaram, por isso, de tratar das questões práticas do dia-a-dia. E entre essas questões está naturalmente o matrimónio. Pode ou não o homem que busca a sabedoria casar? Epicuro, com o seu ideal quietista, defendia que não, porque as núpcias implicavam demasiados incómodos. Mas os estóicos pensaram de outra maneira. Acima de tudo estava a liberdade. A liberdade interior e a propagação da espécie humana, porque, para os estóicos, o homem é uma parcela da divindade.

No Capítulo 1, pudemos ver precisamente essa questão. O homem, sendo uma parcela de Deus, fazendo parte de um todo, tem, pois, necessariamente de dar continuidade à sua espécie. Se o gerar filhos foi uma ideia sempre presente na história do pensamento estóico,¹ o mesmo já se não pode dizer em relação ao modo como os estóicos encararam a vida conjugal e familiar.

Com efeito, durante os primeiros tempos do estoicismo, Zenão advogava a comunidade das mulheres. O homem era chamado a procriar, mas não a ter uma única mulher, nem uma única família. Não haveria, portanto, espaço para o adultério. Todos os homens, todas as mulheres e crianças relacionar-se-iam entre si harmoniosamente, sem conflitos. Não devemos esquecer que o fundador do Pórtico viveu na época do *cosmopolitismo*, durante o apogeu de um sistema político que obrigava à participação activa dos cidadãos, que eram chamados a agir em tudo para o bem da πόλις.

Três séculos separam a lição de Zenão da lição de Séneca. Três séculos de evolução do pensamento estóico. Na época do estoicismo imperial, Séneca exaltava a fidelidade conjugal e condenava o adultério. A Moral foi, como se sabe, dos três pilares da doutrina estóica, o que mais floresceu sob o período imperial.

¹ S.V.F. I, 270 (Zenão); III, 611, 616, 686, 727-731 (Crisipo); SÉNECA, *Ep.* 9, 17.

Além da questão da evolução do pensamento estóico sobre o matrimónio, um outro facto deve também ser tido em conta: o estoicismo, quer na Grécia quer em Roma, sempre se pautou por uma conformidade com as leis vigentes. O pensamento de Zenão coadunava-se perfeitamente com a realidade social da sua época. De resto, há uma evidente relação entre o pensamento de Zenão e as ideias que Platão explana na *República* e nas *Leis*. Por outro lado, a moral matrimonial e familiar que Séneca apresentou não contradizia a legislação augustana, que então vigorava. Talvez fosse interessante aprofundar mais esta questão.

Como tentei mostrar no Capítulo 2.1, a época em que Séneca redigiu o *De Matrimonio* revelou-se uma época de profundas transformações políticas e sociais. Não se pode, pois, compreender o porquê da elaboração do tratado de Séneca sem se conhecer o que foi, do ponto de vista político e social, o século I d. C. A primeira grande mudança diz respeito ao novo regime inaugurado por Augusto, às transformações políticas e sociais durante esse período ocorridas.

Do ponto de vista político e social há um facto que não pode ser esquecido: o conjunto de leis relativas ao matrimónio que o *princeps* promulgou. Posta de lado, a meu ver, deve ser a ideia que frequentemente se tem desta época, segundo a qual Roma era uma cidade dissoluta, corrupta, e que os Romanos eram os maiores depravados de que há memória. A realidade, porém, não foi tão negra como alguns a retratam. Mas também me não parece que devam ser completamente ignorados os manifestos sinais de degenerescência moral, consequência da crise institucional e cívica dos finais da República, que Augusto infrutiferamente procurou morigerar. Verificou-se, como é sabido, entre os estratos sociais mais abastados, uma crescente emancipação da mulher; o adultério tornou-se cada vez mais frequente; os casamentos desfaziavam-se com a mesma facilidade com que os divórcios se realizavam, a prática da prostituição grassava um pouco por toda a Cidade.

De facto, a degradação moral que Augusto procurou travar penetrou, paradoxalmente, as paredes da sua própria casa. Ademais, Suetónio conta-nos os mais escandalosos episódios sobre os comportamentos daqueles que sucessivamente tiveram a seu cargo os destinos de Roma. Como alertam os estudiosos, devemos sempre olhar esses episódios com cuidado: muitas vezes os factos são exagerados, outras vezes até distorcidos.

A literatura, sendo simultaneamente espelho e reflexo da sociedade em que se insere, constitui, frequentemente, a melhor fonte para se conhecer uma época ou um

período histórico. Assim, uma breve viagem por alguns textos literários permitiu testemunhar alguns dos problemas que degradavam a família, célula da sociedade. Limitei-me, apesar do muito que sobre isso haveria para dizer, a recordar apenas a mensagem de três autores: Horácio, Marcial e Juvenal, que têm em comum um certo sentimento de *indignatio* ante a realidade que os cercava, não me afastando, assim, daquela que é a questão central deste trabalho. Se é certo que o estilo satírico de Juvenal implica uma certa caricatura ou algumas perspectivas de exagero, a verdade, porém, é que as denúncias que o poeta faz tomam por inspiração a realidade. Da relação do pensamento de Juvenal com o pensamento de Séneca, convém sublinhar que alguma tinta tem corrido.²

Mas além de abordar alguns passos destes três autores, teria sido interessante percorrer os caminhos do amor em Roma³ e perceber como a vivência de tal sentimento, se me é permitido dizê-lo, degenerou. Os poetas elegíacos, Tibulo, Propércio seriam então os nossos guias, mas sobretudo Ovídio, cuja obra é um manancial inesgotável onde podemos encontrar e perceber tudo o que diz respeito ao amor em Roma. Também não deveriam ser esquecidos alguns outros autores, como Petrónio e Apuleio, cujos romances também espelham os hábitos e as tendências, os costumes e os gostos da vida cortesã da Roma imperial.

Fazer essa viagem demorada pela história do sentimento do amor em Roma permitiria perceber melhor o porquê da actuação estóica no campo da moral social, e concretamente na questão do matrimónio, na medida em que este ocupava um lugar cimeiro no conjunto das relações humanas. Obviamente, não terá sido em vão que o filósofo cordovês escreveu um tratado sobre o matrimónio. Todavia, tal viagem resultaria numa digressão talvez ociosa, dada a imensa bibliografia que existe sobre a questão. Assim, no Capítulo 2.1, procurei sobretudo fazer apenas breves considerações sobre as realidades sociais que mais directamente se relacionavam com o matrimónio: a família, a emancipação da mulher, a prostituição, o adultério e o divórcio.

No Capítulo 2.2, pudemos ver que grande parte da obra filosófica de Séneca está repleta de conselhos pedagógicos. Séneca, fazendo-se portador de uma mensagem, sendo seguidor de uma corrente filosófica, procurou implementá-la no seio da sociedade romana. No fundo, a sua principal preocupação foi a de tentar aplicar os ensinamentos estóicos à sociedade da época; salvá-la, se quisermos, da crise moral em que se achava.

² Cf. p. 41, n.49.

³ A expressão que uso é o título da obra de ANDRÉ (2006).

Não significa isto, porém, que o povo romano desconhecesse aquilo que deve ser entendido como o fulcro da moral estóica matrimonial, isto é, a exaltação da *uirtus*, a moderação das paixões e dos desejos irracionais. Desde os primitivos tempos do Lácio, a *castitas* e a *pudicitia* eram valorizadas. Os axiomas do estoicismo, de resto, coadunavam-se perfeitamente com o *mos maiorum*.

Ao propor preceitos e normas de conduta moral, tal não significa que o estoicismo fosse uma filosofia elitista, destinada única e exclusivamente a um grupo restrito de homens, como aqueles que Séneca diz haver apenas um em cada quinhentos anos. Não. A moral estóica destinava-se a todos aqueles que, livre e conscienciosamente, quisessem trilhar o caminho da *uirtus*. Mas, pelas exigências a que tal caminho obriga, são poucos os que conseguem atingir esse supremo objectivo.

Na verdade, embora seja abissal a distância que separa um escravo de um imperador, não surpreende que Epicteto e Marco Aurélio tivessem desejado percorrer o mesmo caminho de virtude. Por isso, também não deve surpreender que a mesma coragem e determinação que Séneca manifestou ao pôr termo à vida seja igual à coragem daquele Germano que estava destinado às feras e que, como o filósofo conta numa das suas mais tocantes páginas,⁴ se suicidou com o utensílio destinado a limpar as imundícies.

Parece, no entanto, haver uma distância entre a teoria e a prática. Quer dizer: ainda que fosse vontade dos teorizadores do Pórtico que o comum dos mortais pusesse em prática os ensinamentos estóicos, a verdade, porém, é que isso não se verificou. Talvez, por essa razão, ao estoicismo seja frequentemente imputada a falha grave - ou, como refere Paul VEYNE, o aparente paradoxo - de ter uma doutrina, mas não ter quem a pusesse em prática.⁵ Pascal foi mais longe ao afirmar que *ce que les Stoïques proposent est si difficile et si vain!*⁶

O matrimónio é para o filósofo latino uma questão secundária, mas não insignificante. Aliás, como tivemos ocasião de ver, a concepção senequiana de matrimónio insere-se na longa tradição da sua escola. Para Séneca, o matrimónio está na lista das coisas que são *indifferentia*, mas que podem tornar-se perfeitas.

⁴ SÉNECA, *Ep.* 70, 20.

⁵ “Le paradoxe de l’extrême rareté des sages – ou même de leur inexistence – n’a guère été commenté; on le mentionne à titre de curiosité, d’échantillon de l’extrémisme stoïcien. Il n’a pourtant rien d’extrémiste et il est révélateur de la structure profonde du stoïcisme. Pris à la lettre, le paradoxe semble énorme; il revient à dire qu’il existe un stoïcisme et qu’il n’existait pas de stoïciens.” Paul VEYNE (2007), p. 121.

⁶ PASCAL, *Pensées*, 374.

Há ainda que ver que a questão do matrimónio se relaciona estreitamente com outros dois princípios do estoicismo: o da *uita beata* e o do ideal de *sapiens*. Ora, se a palavra de ordem do *sapiens* é viver *secundum naturam*, o matrimónio, sendo uma instituição natural e essencial à propagação da espécie humana, fará parte dos seus deveres. Sendo totalmente livre, o *sapiens*, embora se baste a si próprio, contrai matrimónio e gera filhos.⁷ A súmula doutrinária de Séneca sobre a vida conjugal assenta, assim, em dois fundamentos: por um lado, a busca da *tranquillitas animi* e da *uita beata* não encontra na vida matrimonial um impedimento ao contínuo aperfeiçoamento a que o *sapiens* é chamado; por outro, se o *sapiens* casar, o seu matrimónio deve ser expressão máxima de virtude. No fundo, quem deseja aperfeiçoar-se moralmente tem de aceitar, sempre e em todas as circunstâncias, a vontade da Providência.

Por isso - e pondo de lado algumas vozes que defendem a existência de certas incoerências entre o pensamento e a vida do filósofo⁸ - Séneca terá casado duas vezes, sem que isso constituísse um estorvo para a sua vida filosófica. Pelo contrário, Paulina (*Paulina mea*) é exemplo máximo de amor conjugal. Se, na *Ep.*104, Séneca dá conta dos extremos cuidados que Paulina tinha para com ele, Tácito deixou-nos o relato daquele que foi o acto mais virtuoso da vida desta mulher, quando desejou morrer com Séneca.⁹

Sendo o casamento a união dos dois sexos, Séneca também não deixou de reflectir sobre as qualidades que a *uxor* deve possuir. Acima de tudo, ela deve ser casta: *pudicitiam inprimis esse retinendam*.¹⁰ E que exemplo melhor de *uirtus* feminina senão o de Hélvia e o da tia, que conheceram apenas um marido? No *De Matrimonio*, Séneca refere também alguns *exempla bona* de mulheres que conheceram apenas um marido e que eram de uma pudicícia extrema. Em situação oposta, estão as *inlustres ac nobiles feminae*, referidas no *De Beneficiis*, ou aquelas mulheres cujos excessos as tornaram semelhantes aos homens¹¹ e também os *exempla mala* referidos no *De Matrimonio*.

A moral que Séneca apresenta destina-se, portanto, a ambos os sexos, porque ambos fazem parte de um todo.¹² O *sapiens* contrai matrimónio e deve procurar que a

⁷ SÉNECA, *Ep.* 9, 17.

⁸ Como é sabido, a principal voz a criticar tais incoerências de Séneca é Díon Cássio. Em 61, 10, o historiador refere que essa crítica já era contemporânea do filósofo.

⁹ TÁCITO. *Annales*, XV, 63.

¹⁰ SÉNECA, *De Matrimonio*, Frag. 50, p. 138.

¹¹ SÉNECA, *Ep.* 95, 21.

¹² SÉNECA, *Ep.* 95, 52.

mulher que desposa seja virtuosa. Mas na vida conjugal jamais deve haver espaço para manifestações de amor irracional. Dominar as paixões que açulam a alma, controlar os impulsos e desejos, amar a esposa com discernimento, não cobiçar a mulher alheia, eis os preceitos da moral matrimonial senequiana. Condenação do adultério, valorização da *castitas* e da *pudicitia*, eis os axiomas da sua doutrina. Curiosamente, numa das suas tragédias, Séneca retomou o mito de Hipólito, cujo trágico destino se ficou a dever à recusa dos prazeres de Vénus. Fedra, por não conseguir controlar a sua paixão, é o exemplo oposto.

Depois de ter analisado o conteúdo das *Epístolas* 94 e 95, foi possível concluir que os preceitos e recomendações de Séneca têm como principal destinatário não somente os *sapientes*, mas também os que o desejam ser, os *proficientes*. A preceptística matrimonial e familiar destina-se, portanto, aos que almejam uma *uita beata* e, principalmente, a *uirtus*. Que necessidade teria o *sapiens* de que lhe fossem apresentados caminhos e normas de conduta, se ele já alcançou a perfeição?

Esta interrogação poderá, vendo bem, lançar alguma ambiguidade sobre o título que dei a este trabalho - *O matrimónio do sapiens*. É evidente que, com base no que se disse sobre as epístolas 94 e 95, se conclui que todos os preceitos que dizem respeito ao matrimónio e à vida familiar devem ser entendidos tendo como destinatário o *uir proficiens*, isto é, aquele que deseja ser *sapiens*.

Não temos qualquer referência de Séneca ao tratado sobre o matrimónio; temos unicamente a afirmação de Jerónimo de que o cordubense escreveu um livro sobre o matrimónio. Na verdade, foi Jerónimo quem salvou parte do *De Matrimonio*. Com efeito, foi este, mais do que qualquer outro padre da Igreja, quem melhor soube fazer a ponte entre o paganismo e o cristianismo. Os ecos do estoicismo ressoam, é certo, nos textos do apóstolo Paulo. O conjunto de cartas, supostamente entre ambos trocadas, ainda que apócrifo, querará dizer algo sobre essa simbiose. No entanto, só Jerónimo teve a ousadia de considerar os estóicos *nostri*. Achei que, no contexto deste trabalho, não deveria ignorar tal facto. Por isso, na introdução pude deixar algumas considerações a esse propósito.

Mas, de um modo particular, no Capítulo 3, dedicado por inteiro à obra que nos trouxe o *De Matrimonio*, tive ocasião de reflectir, ainda que brevemente, sobre as semelhanças entre estoicismo e cristianismo, sobretudo no que concerne à questão da moral matrimonial e familiar. No Capítulo 3.3 ficou visto que a heresia anti-ascética de

Joviniano constitui o despoletar da grande discussão que culminou no estabelecimento da moral matrimonial cristã.

Quanto à tradução dos fragmentos do *De Matrimonio* procurei ser, tanto quanto possível, fiel ao texto latino.

BIBLIOGRAFIA

I - OBRAS DE REFERÊNCIA

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*; Berlin – New York, 1972.

CITRONI, M. et alii (2006), *Literatura de Roma Antiga*, trad. de Isaías Hipólito e de Margarida Miranda (a partir do original *Letteratura di Roma Antica*, de 1997), Lisboa, FCG.

CUPAIUOLO, F. (1994), *Storia della Letteratura Latina*, Napoli, Loffredo Editore.

FANTHAM, E. (1996), *Roman Literary Culture. From Cicero to Apuleius*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

FEDELI, P. (2004), *Storia letteraria di Roma*, Napoli, Fratelli Ferraro Editori.

GRIMAL, Pierre (2009), *A Civilização Romana*, Lisboa, Edições 70.

————— (1993), *O Império Romano*, Lisboa, Edições 70.

LESKY, Albin (1995), *História da literatura grega*, trad. de Manuel Losa (a partir do original *Geschichte der griechischen Literatur*, de 1971), Lisboa, FCG.

LLORCA, Bernardino (1949), *Manual de Historia Ecclesiastica*, 2ª edição, Editorial Labor, Barcelona.

————— (1964), *Historia de la Iglesia Católica - I Edad Antigua*, 4ª ed., Madrid, BAC.

LONG, A. (1986), *Hellenistic Philosophy*, 2ª ed., University of California Press.

PL = Migne, J.P. (1841-), *Patrologie cursus completus. Series Latina*, Parisiis.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (2002), *Estudos de História da Cultura Clássica, I, Cultura Grega*, 3ª ed, Lisboa: Serviço de Educação e Bolsas da Fundação Calouste Gulbenkian.

————— (1998), *Estudos de História da Cultura Clássica, II, Cultura Romana*, 3ª edição, Lisboa, Serviço de Educação e Bolsas da Fundação Calouste Gulbenkian.

————— (2009), *Hélade – Antologia da Cultura Grega*, reimpressão, Guimarães Editores.

RIGHETTI, Mario (1956), *Historia de la Liturgia II*, Madrid, BAC.

ROGIER, L. J., R. Aubert e M. D. Knowels, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Vol. I, Des Origines a Saint Grégoire le Grand, Paris, Éditions du Seuil.

ROMILLY, Jacqueline de (1997), *A tragédia grega* (tradução de Leonor Santa Bárbara, a partir da 6ª edição francesa), Lisboa, Edições 70.

ROUGEMONT, Denis de (2000), *O Amor e o Ocidente*, Lisboa, Vega.

WEST, Martin L. (2002), *Crítica Textual e Técnica Editorial*, tradução de António Manuel Ribeiro Rebelo, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

2- DICIONÁRIOS, GRAMÁTICAS E LÉXICOS

BENVENISTE, E. (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris.

BORGIO, Antonella (1998), *Lessico Morale di Seneca*, Napoli, Loffredo Editore.

Dicionário de Latim-Português, 3.ª ed., Porto, Porto Editora, 2008.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Tome 8, deuxième partie, Paris, 1925.

Dictionnaire de Spiritualité, tome VIII, Paris, 1974.

Dizionario patristico e di antichità cristiane, diretto da A. Di Berardino, I-III, Torino, 1983-1988.

ERNOUT, A. (1953), *Morphologie historique du latin*, Paris, Klincksieck.

ERNOUT, A. e MEILLET, A. (1959), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, quatrième édition revue, corrigée et augmentée d'un index. Paris, Klincksieck.

ERNOUT, A. e F. Thomas (1953), *Syntaxe Latine*. Paris, Klincksieck.

GAFFIOT, Félix (2000), *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette.

GRIMAL, Pierre (1999), *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Victor Jabouille (coord.), 3ª ed., Difel.

PRIETO, Maria Helena Ureña *et alii*, (1995), *Índices de nomes próprios gregos e latinos*, Lisboa, FCG.

II - EDIÇÕES, COMENTÁRIOS E TRADUÇÕES

a) SÉNECA

CAMPOS, José António Segurado e (1996), *Tiestes*, Lisboa, Verbo.

————— (2007), *Cartas a Lucílio* – Lúcio Aneu Séneca, Tradução, Prefácio e Notas, 3ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

DUARTE, Ricardo (2010), *Séneca. Medeia*, tradução, introdução e notas, Lisboa, Sá da Costa Editores.

GRIMAL, Pierre (1975), *L. Annaei Senecae. Operum Memorialium Concordantia*, tomos I e II New York.

LUNA, P. CID (1999), *Séneca – Escritos consolatórios*, Introducción, traducción y notas, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.

REYNOLDS, L. D. (1965), Lucio Anneo Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford.

————— (1977), Lucio Anneo Seneca, *Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford.

b) *DE MATRIMONIO*

BICKEL, Ernest (1915), *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta. I: Fragmenta de matrimonio*, Leipzig.

BOCK, F. (1899), *Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio*, “Leipziger Studien”, 19.

FRASSINETI, P. (1955), *Gli scritti matrimoniali di Seneca e Tertulliano*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 88, pp. 151-188.

GROSSGERGE, W. (1911), *De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio*, Königsberg.

F. HAASE, (1853 [1886²]), *L. Annaei Senecae fragmenta. XIII: De matrimonio*, in *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, 3, Lipsiae.

LAUSBERG, M. (1989), “Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht,” ANRW, II, 36. 3, pp. 1879-1961

LENTANO, Mario (1997), Seneca, *Contro il matrimonio ovvero perché all’uomo saggio non convenga prender moglie*, Bari.

TORRE, Chiara (2000), *Il Matrimonio del Sapiens – Recherche sul De matrimonio* di Seneca, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro tradizioni, Università di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia.

VOTTERO, Dionigi (1998), *Lucio Anneo Seneca, I Frammenti, (VII Il matrimonio)* Bologna, Patròn Editore.

c) OUTROS AUTORES

ANÓNIMO, *A Diogneto*, tradução de M. Luís Marques, introdução, revisão notas e estudo complementar de Isidro Lamelas, Lisboa, Alcalá, 2001.

AULO GÉLIO (1999^R), *Attic Nights*, Jonh C. Rolf, Loeb.

CÍCERO (1950^R), *Tusculan Disputations*, J. E. King, London, Loeb,

CÍCERO, *De Officiis*, Texte établi et traduit par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres.

ESTOBEU, O. Hense, Ioannis Stobaei *Anthologium: Anthologii libri duo priores*, 1-2, Berolini, 1884; *Anthologii libri duo posteriors*, 2-5, Berolini, 1894-1912.

HERMAS, *O Pastor*, versão do original grego por M. Luís Marques, revisão, introdução e notas de Isidro Pereira Lamelas, Lisboa, Alcalá, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2003.

HOMERO, *Odisseia*, Frederico Lourenço (trad.), Lisboa, Livros Cotovia, 2003, 6^a ed.

JERÓNIMO, Casquero, Manuel-António Marcos e Mónica Marcos Celestino, *Obras Completas de San Jerónimo – VIII Tratados Apologéticos*, texto latino, traducción, introducción, notas e índices, Madrid, B.A.C., 2009.

JERÓNIMO, *Gli Uomini Illustri*, a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo, Edizione Dehoniane, Bolonha, 2008.

JUVENAL, Bellandi, F., *Contro le donne (Satira VI)*, Venezia, 1995.

JUVENAL, *Sátiras*, Introducción, traducción y notas de Francisco Socas, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

LUCRÉCIO, *De rerum natura*, Tomes I e II, Texte établi, traduit et annoté par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres.

MACRÓBIO, *Les Saturnales*, vol. II (Livres IV-VII), traduction nouvelle avec une introduction et des notes par François Richard, Classiques Garnier, Paris, s/d.

MARCIAL, *Epigramas*, Vol. I, introdução de Maria Cristina Pimentel, tradução de José Luís Brandão *et alii*, Lisboa, Edições 70, 2000.

MUSÓNIO RUFO, *Reliquiae*, O. Hense, Lipsiae, 1905.

OVÍDIO, *Metamorfoses*, tradução de Paulo Farmhouse Alberto, Lisboa, Livros Cotovia, 2007.

OVÍDIO, *Les Amours*, Texte établi et traduit par Henri Bornecque, (3^a ed.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

OVÍDIO, *Arte de amar*, tradução de Carlos Ascenso ANDRÉ, Lisboa, Livros Cotovia, 2006¹.

OVÍDIO, *L'art d'aimer*, Texte établi et traduit par Henri Bornecque, (4^a ed.), CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

PASCAL, Blaise, *Pensamentos*, Coleção Grandes Filósofos, Livraria Morais Editora, s/l., 2008.

PLATÃO *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9^a edição, 2001.

PLÍNIO-O-MOÇO, *Lettres*, Tome II, Livres IV-VI, Texte établi et traduit par A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

PROPÉRCIO, *Elegias*, Texto latino e Introdução de Paolo Fedeli, tradução de Aires A. Nascimento – Livro I, Maria Cristina Pimentel – Livro II, Paulo F. Alberto – Livro III e J. A. Segurado e Campos – Livro IV, coedição de Accademia Properziana del Subasio (Assis) e Centro de Estudos Clássicos (Lisboa), 2002.

SEMÓNIDES, *Sátira contra as mulheres*, in: *Poesia Grega - de Alcman a Teócrito*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2006.

SÉRVIO, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii*, Vol. I, Aeneidos Librorum I-V Commentarii, Georgius Thilo, Georg Olmes, Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1961.

Stoicorum Veterum Fragmenta, von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1963^R.

TÁCITO, *Annales*, Tome I, Livres I-III, Texte établi et traduit par P. Willeumier. (1re édition 1923; 2e édition 1974) (2e tirage de la 2e édition revu et corrigé par J. Hellegouarc'h 1990).

TÁCITO, *Germania*, Introdução, tradução do latim, notas e glossário por Maria Isabel Rebelo GONÇALVES, Lisboa, Vega, 2011.

TERTULIANO, *Apologético*, Introdução, versão do latim e comentários de José Carlos Miranda, Alcalá, Lisboa, 2002.

TITO LÍVIO, *Ab Vrbe condita*, História de Roma, Livro I, intr., trad. e notas de Paulo Farmhouse Alberto, Mem Martins, 1999².

ZENÃO, *I Frammenti degli Stoici Antichi*, ordinati, tradotti e annotati, Nicola FESTA Vol.I - Zenone, - Bari, 1932.

III – ESTUDOS

a) FORMAÇÃO, CONCEPÇÃO E EVOLUÇÃO DA DOUTRINA ESTÓICA SOBRE O MATRIMÓNIO

ANNAS, Julia (1991), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.

BALDRY, H. C. (1959), “Zeno's Ideal State”, *Journal of Hellenic Studies*, LXXIX, pp. 3-15.

BERRETONI, P. (1989), “Il ditto roto di Zenone”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 22, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale, pp. 23-36.

CURADO, Ana Lúcia (2008), *Mulheres em Atenas*, Lisboa, Sá da Costa Editora.

FREIRE, A. (1951), “A Concepção Platónica do Amor”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Outubro-Dezembro.

M. GIGANTE, (1986), “Diogene Laerzio. Storico del pensiero antico”, *Elenchos*, 7, Nápoles.

JAGU, A. (1946), *Zénon de Citium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris.

JUST, Rojer (1989), *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London and New York.

MANSFELD, J. (1978), “Zeno of Citium”, *Mnemosyne*, 31, pp. 134-178.

POHLENZ, Max (1956), *La liberté grecque*, trad. J. Goffinet, Paris.

PRIETO, M.H.T.C. Ureña (1995), “Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão”, *HVMANITAS*, vol. XLVII, pp. 343-356.

PRIETO, M.H.T.C. Ureña (1996), “A philia conjugal na obra de Plutarco”, sep. *Eros e Philia na Cultura Grega*, Lisboa.

RODRIGUES, Nuno Simões (2007), “Plutarco e os Amores Poibidos”, *El Amor en Plutarco*, Jesús Nieto Ibáñez e Raúl López López (editores), Universidad de León, pp. 525-541.

SCHOFIELD, Malcom (1999), *The Stoic Idea of City*, Cambridge University Press.

VANHOUTTE, Maurice (1954), “Le Mariage”, *La Philosophie Politique de Platon dans les «Lois»*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.

b) TEORIA ESTÓICA E ESTOICISMO EM SÉNECA

ALBERTINI, E. (1923), *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris.

ANTUNES, Manuel (1973), “Séneca, filósofo da condição humana”, *Grandes contemporâneos*, Lisboa, Editorial Verbo, p. 18 (reimp. de um artigo publicado na revista *Brotéria*, Outubro, 1965, pp. 334-341).

ARMISEN-MARCHETTI, Mireille (1989), *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris.

AUBENQUE, Pierre e Jean-Marie ANDRÉ (1964), *Sénèque*, Paris.

BELLANDI, Franco (2004), “Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens: sul frammento 23 Vottero = 45 Haase del *De matrimonio* di Seneca”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, (M.D.), Pisa, n° 53, pp. 175-182.

BELLINCIONI, Maria (1978), *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.

BELLINCIONI, Maria (1979), *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucílio. Le lettere 94 e 95*, Brescia.

BELLINCIONI, Maria (1984), *Potere ed etica in Seneca*, Brescia.

BOBZIEN, Susanne (2004), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press.

BODSON, Arthur (1967), *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris.

BRÉHIER, E. (1951), *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, 2^a ed., Paris.

BRENNAN, Tad (2005), *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Clarendon Press, Oxford.

BRUN, Jean, (1972^R), *Le Stoïcisme*, Paris, P.U.F., (col. 'Que sais-je ?', n° 770).

CHISTENSEN, J. (1962), *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen.

DEGL'INNOCENTI, Pierini Rita. (1997). *In nomine della madre. Pathos tragico e retorica degli affetti nella Consolatio ad Heluiam matrem di Seneca*, *Paideia*, 52, pp. 110-120.

DELPEYROUX, Marie-Françoise (2001), "Temps et passions chez Sénèque", *Euphrosyne*, Lisboa, pp. 277-296.

DUARTE, Ricardo (2008), *De mater a monstrum: o abismo dos affectus estóicos na Medeia de Séneca*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

DUHOT, Jean-Joel (s/d), *Epicteto e a Sabedoria Estóica*, Pergaminho.

FAVEZ, C. (1938), "Les opinions de Sénèque sur la femme", *REL*, XVI, pp. 335-345.

FERRIL, Arther (1966). "Seneca's exile and the *Ad Helviam*: a Reinterpretation", *Classical Philology*, LXI, pp.253-257.

FILLION-LAHILLE, Janine "La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique: les *Consolations* e le *De ira*", *ANRW*, band 38, p. 1606.

FREDE, D. (2003), "Stoic Determinism", in: *The Cambridge Companion to The Stoics*, B. Inwood (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-205.

GIANCOTTI, F. (1957), *Cronologia dei "Dialoghi" di Seneca*, Turin.

GOULD, J. B. (1970), *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill.

———(1974), "The Stoic Conception of Fate", *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 17-32.

GOLDSCHMIDT, V. (1990), *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin.

GRIFFIN, Miriam (1992^R), *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford, Clarendon Press.

GRIMAL, Pierre (1966³). *Sénèque – sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F.

- (1978). *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1981). *Sénèque*, Paris, P.U.F. (col. 'Que sais-je ?', n° 1950).
- (1989). «Sénèque et le Stoïcisme Romain», ANRW, II, 36. 3, pp. 1962-1992.
- GUERRI, Elena Conde (1979), *La Sociedad Romana en Seneca*, Departamento de Publicaciones – Universidad de Murcia.
- HADOT, I. (1970), "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *REL*, 47, pp. 133-179.
- HARRISON, George W. M. (2000), *Seneca in Performance*, London, Duckworth.
- HERRMANN, L. (1937), *Chronologie des oeuvres en prose de Sénèque*, Latomus.
- INWOOD, Brad (1989), *Passions and perceptions*, Oxford.
- INWOOD, Brad (2003), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press.
- LANA, I. (1955), *Lucio Anneo Seneca*, Torino.
- LUTZ, C. E. (1947), "Musonius Rufus: *The Roman Socrates*", *Yale Classical Studies*, X, pp. 3-147.
- MANNING, C. E. (1973), "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes", *Mnemosyne*, série IV, vol, XXVI, pp. 170-177.
- PIMENTEL, Maria Cristina (1993), *Quo Verget Furor? – Aspectos Estóicos na Phaedra de Séneca*, Lisboa, Colibri.
- (1999), "A *meditatio mortis* nas tragédias de Séneca", *Classica*, 23, Lisboa;
- (2000), *Séneca*, Editorial Inquérito, Mem Martins.
- (2004), "Estoicismo e figuras femininas em Séneca", *Brotéria*, 158, pp. 251-268.
- RAMELLI, Ilaria (2000), "La temática del matrimonio nello Stoicismo romano: alcune osservazioni", *Revista de Ciencias de las Religiones*, 5, pp. 145-162.
- RIST, J.M. (1969), *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RIST, J.M. (1978), *The Stoics*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- RIST, J.M. (1989), "Seneca and Stoic orthodoxy", ANRW, II, 36. 3, pp. 1993-2012.
- SELLARS, John (2006), *Stoicism*, Acumen, Chesham.

SETAIOLI, A. (1985), “Seneca e lo stile”, *ANRW*, II, 32.2.

SPANNEUT, Michael (1973), *Permanence du Stoïcisme – De Zénon à Malraux*, Éditions J. Duculot, S.A., Gembloux.

TRAINA, A. (1987⁴), *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, Bologna

VEYNE, Paul (2007), *Sénèque – Une introduction*, Paris, Éditions Tallandier.

ZAMBRANO, María (2002), Madrid, Siruela.

c) CONTEXTUALIZAÇÃO DO *DE MATRIMONIO*

ANDRÉ, Carlos Ascenso (2006²), *Caminhos do Amor em Roma – sexo, amor e paixão na poesia latina do séc. I a.C.*, Lisboa, Livros Cotovia.

BALDSON, J.P. (1981), “Roman Women”, *Grece & Rome*, 28, pp. 193-212.

BAUMAN, R. A. (1992), *Women and politics in Ancient Rome*, London – New York.

BLANCO, Maria Ángeles López (1998), “La perdida de la dignidad: la prostitución femenina en la Roma imperial”, *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Carmen Alfaro Giner e Alejandro Noguera Borel (eds.) Sema, Valencia, pp. 117-125.

BOELS-JANSSEN N. (1996), “L’interdit des *bis nuptae* dans les cultes matrimoniaux: sens et formulation”, *REL*, 74, pp. 47-66;

BRADLEY, K. R. (1982), *Slaves and Masterin the Roman Empire: a Study in Social Control*, New York.

BROWN, R.D. (1987), *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on “De rerum natura” IV*, Leiden-NewYork-Köln, pp. 118 e ss.

DIXON, Susan (1992), *The Roman Family*, Baltimore – London.

DURRY, M. (1969), “Le mariage des filles impubères a Rome”, *REL*, XLVII, pp. 17-41.

FANTHAM E. *et aliae* (1995), *Women in classical world: image and text*, New York and Oxford, Oxford University Press.

FAYER, C. (1994), *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*, I, Roma.

GALÁN, J. Eslava (1989), *Roma de los Césares*, Barcelona.

- GALINSKY, K. (1996), *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton.
- GOUREVITCH, Danielle (1985), *L'Émancipation féminine à Rome: mythe ou réalité?*, Liège.
- GOUREVITCH Danielle e RAEPSAET-CHALIER, Marie-Thérèse (2001), *La Femme dans la Rome Antique*, Paris, Hachette Littératures, (tradução portuguesa: *A Mulher na Roma Antiga*, tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa, Livros do Brasil, 2005).
- GRIMAL, Pierre (2005), *O Amor em Roma*, (título original: *L'Amour à Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 1988), trad. de Victor Silva, Lisboa, Edições 70.
- GUERRI, Elena Conde (1979), *La Sociedad Romana en Seneca*, Departamento de Publicaciones – Universidad de Murcia.
- HEMELRIJK, E. A. (1999), *Matrona Docta. Educated Women in the Roman elit from Cornelia to Julia Domna*, Londres – Nova Iorque.
- HUMBERT, M. (1972), *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano.
- KASER, Max (1999), *Direito Privado Romano* (tradução de Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 317-330.
- LANGLANDS, R. (2006), *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, University Press.
- MAC GINN, T.A. (1998), *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, New York/ Oxford.
- MATILLA, E. (1971), “La esclavitud en Seneca”, *EClás*, 15, pp. 115-132.
- OLIVEIRA, Francisco de (2010), “Sociedade e Cultura na Época Augustana”, in: *Sociedade, Poder e Cultura no tempo de Ovídio*, Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (coords.), Coimbra, Centro de estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, pp. 11-36.
- PANTEL, P.S. (1993). *História das mulheres*, vol. I, «A Antiguidade», Lisboa, Edições Afrontamento (título original *Storia delle Donne*, 1990).
- PIMENTEL Maria Cristina (2008), “A Sexualidade na Literatura Latina: Algumas Reflexões” Actas do Colóquio *A Sexualidade no Mundo Antigo*, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, pp.371-382.
- PUCCINI- DELBEY, Géraldine (2010), *A Vida Sexual na Roma Antiga*, (trad. Tiago Albuquerque Marques), Lisboa, Edições Texto e Grafia.

RADISTA, Leo Ferrero, “Augustus Legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery”, ANRW, II, 13, pp. 278-339.

RAWSON, B. (1986), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, Itaca - New York.

RODRIGUES, Nuno Simões (2008), “Nas margens da sexualidade em Roma: do *lupanar* à *lupa* – geografia da prostituição em Roma” in: *Actas do Colóquio A Sexualidade no Mundo Antigo*, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, pp. 349-370.

ROMANO, A. (1996), *Matrimonium iustum: valori economici e valori culturali nella storia giuridica del matrimonio*, Napoli.

TEIXEIRA, Cláudia Afonso (2008), “Casamento, adultério e sexualidade no direito romano: o caso particular das *lex Iulia de maritandis ordinibus* e *lex Iulia de adulteriis coercendis*”, *A Sexualidade no Mundo Antigo*, *Actas do Colóquio*, (coord. José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues), Lisboa, pp. 327-332.

TOVAR, Rosario Cortés “Género y lectura en las *Consolationes* de Séneca” in: *Est hic varia lectio – La lectura en el mundo antiguo*, *Classica Salmanticensia* IV, Maria Pilar Fernández Álvarez *et alii* (eds.).

TREGGIARI, Susan (1991), *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press.

VANOYEKE, V. (1990), *La Prostitution en Grèce et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.

VILLERS, R. “Le mariage envisagé comme institution d’Etat dans le droit classique de Rome”, ANRW, II, 14, pp. 285-301;

d) MATRIMÓNIO NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA IGREJA (São Jerónimo e o *ADVERSVS IOVINIANVM*)

ADKIN, Neil (1993), “Tertulian in Jerome (*Ep.22*)”, *SO*, 68, pp. 129-143.

BUDZIN, A. J. (1988), “Jovinian’s four theses on the Christian life. An alternative patristic spirituality”, *TJTh*, 4, pp. 44-59.

CAVALLERA, F. (1922), *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vols, Spicilegium Sacrum, Lovaina-Paris, Lovainense-Champion.

CLAUSI, Benedetto (1995^a), “La Parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell’ *Adversus Iovinianum* di Gerolamo”, *VetChr.*, 32, pp. 21-60.

CLAUSI, Benedetto (1995^b) “Esegesi e destrutturazione dell’esempio classico. Ancora sull’uso dell’*exemplum* scritturario nell’*Adversus Iovinianum*”, *FAM*, 8, pp. 35-60;

CLAUSI, Benedetto (1995^c), “Storia sacra e strategia retorica. Osservazioni sull’uso del *exemplum* bíblico nell’*Adversus Iovinianum* di Girolamo”, *CrSt*, 16, pp. 457-484.

DANIÉLOU, Jean e Henri MARROU, “Virginité et Encratisme”, in: *Nouvelle Histoire de l’Église*, L. J. ROGIER, R. AUBERT e M. D. KNOWLES, Vol. I, Des Origines a Saint Grégoire le Grand, Éditions du Seuil, pp. 151-155.

DELHAYE, P. “Le dossier anti-matrimonial de l’*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle” in *Medieval Studies*, 13 (1951).

DIAS, Paula Barata (2004), “A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 6, pp. 99-133.

——— (2008) “Ascetismo e misogamia no Cristianismo dos finais do séc. IV: O dossiê Joviniano”, in: *A Sexualidade no Mundo Antigo* (Actas), José Augusto Ramos, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (Coordenadores), Lisboa, pp. 505-516.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo (1994), “O Império e a Igreja no séc. IV” in: *Construção das Imagens de Poder*, União Latina, Mesa-Redonda organizada pela União Latina no âmbito da Expolíngua 94, em colaboração com o Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa, pp. 23-26.

GARRIDO, Mercedes Serrato (2000), «Instrumentos para la diffusion del movimiento ascético en la segunda mitad del siglo IV», in: *Actas del Segundo Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Sema, Valencia,

G. D. GORDINI (1953), “Forme di vita ascetica a Roma nel iv secolo”, *ScrTh*, pp. 7-58.

HAGENDAL, H. (1958), *Latin Fathers and the Classics. A study on the apologists. Jerome and other cristian writers*, Elanders Boktryckerei Aktiebolag, Gøteborg.

HAGENDHAL, H. (1974), “Jerome and the Latin Classics”, *VChr*, 28, pp. 216-227.

HAMMAN, A. (1971), *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris.

HEIMANN, D. F. (1975), “The polemical application of Scripture in St. Jerome”, *StudPatr*, 12, pp. 309-316.

HUNTER, D.G. (1987), “Resistance to the virginal ideal on late fourth century Rome. The case of Jovinianus”, *ThS*, pp. 45-64.

JEANJEAN, Benoît (1999), *Saint Jérôme et l’Hérésie*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris.

JONES, H. M. A. (1964), *The Later Roman Empire 284-602* (3 vols.), Oxford.

LABRIOLLE, P. (1934), *La réaction païenne – Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*.

LARRABE, J.L. (1973), *El Matrimonio Cristiano y la Familia*, Madrid.

MICAELI, C. (1979), “L’influsso di Tertuliano su Girolamo; le opere sul matrimonio e le seconde nozze”, *Augustinianum*, 19, pp. 415-419.

MIRRI, L. (1996), “Il matrimonio in san Girolamo”, *VoxP*, 16, n° 30-31, pp. 365-378.

NAUTIN, P. (1974), “Études de chronologie hieronymienne”, *REAug*, 18, pp. 253-255.

OPELT, I. (1993), “Saint Jerome and the history of sex”, *Viator*, 24, pp. 1-22.

PETRE, B. (1961), *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su I Cor. 7, 1-40*, Brescia.

TIBILETTI C. (1983), *Verginità e matrimónio in antichi scrittori cristiani*, Roma.

TRAINA, A. (1977). “Seneca e Agostino (un problema aperto)”, *Rivista di Cultura Classica e Medioeva*, Roma, XIX, pp. 751-767.

e) ESTOICISMO E CRISTIANISMO

ADKIN, Neil (2000), “Jerome, Seneca, Juvenal”, in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 78, fasc. 1, pp. 119-128.

ALBERTO, Paulo Farmhouse (1993), “Séneca e Martinho de Braga: Alguns fantasmas de uma recepção”, *Euphrosyne*, Nova Série, XXI, pp. 105-139.

BASASE, E. (1951), “San Jerónimo y los Clasicos”, *Helmantica*, 4, pp. 161-192.

CORSARO, F. “Seneca nel catalogo dei Santi di Girolamo (*uir. ill. XII*)”, *Orphaeus*, 1987, pp. 264-272.

DURÃO, P. (1966), “Leitura de Séneca com olhos cristãos”, in: *Actas del Congreso Internacional de Filosofia*, Madrid, Tomo III, p. 145 e ss.

FLEURY, Amédée (1853), *Saint Paul et Sénèque – recherches sur les rapports du philosophe avec l’apôtre et sur l’infiltration du Christianisme naissant à travers le Paganisme*, Paris.

GAMBERALE, L. (1989), *Seneca in catalogo sanctorum: considerazioni su Hier. Vir. Ill., 12, Invigilata lucernis*, 11, pp. 203-217.

HAGENDAHL, H. (1958), *Latin Fathers and the Classics, A Study on the Apologists, Jerome and Others Christian Writers*, Gøteborg.

MASTANDREA, P. (1988), *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia.

SORDI, M. (1965), *Il Cristianesimo e Roma*, Bolonha.

SORDI, M. (1983), *I Cristiani e L'Impero Romano*, Milão.

SPANNEUT, Michel (1957), *Le Stoïcisme des pères de l'Église*, Paris.

TRAINA, A. (1977), “Seneca e Agostino (un problema aperto)”, *Rivista di Cultura Classica e Medioeva*, Roma, XIX, pp. 751-767.

ZEDDA, S., “Spiritualità Cristiana e saggeza pagana nell'etica della famiglia: affinità e diferenze tra S. Paolo e i *Coniugalia Praecepta* di Plutarco”, *Lateranum*, 48 (1982), pp. 110-124.

